الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

المدرسة الدكتورالية "الدين والمجتمع" تخصص فلسفة

رسالة جامعية لنيل شهادة الماجيستير

النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر " محمد أركون نموذجا "

إعداد الطالب :

- حاجي رشيد

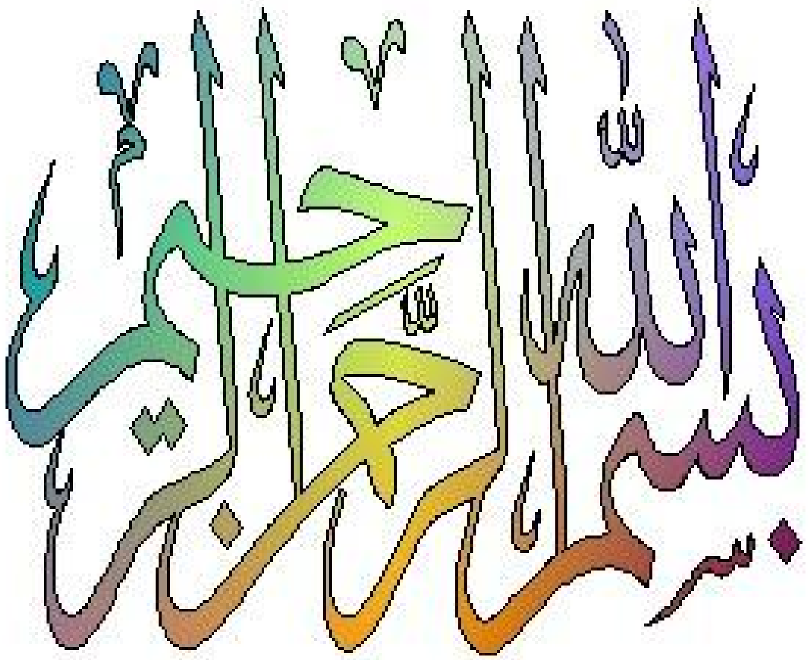
إشـــراف الدكتور :

- البخاري حمانه

لجنة المناقشة :

- أ.د عبد اللاوي محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	رئيسا
- أ.د البخاري حمانه	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	مقررا
- أ.د سواريت بن عمر	أستاذ محاضر أ	جامعة وهران	مناقشا
- د. برياح مختار	أستاذ محاضر أ	جامعة وهران	مناقشا

السنة الجامعية : 1433-1434هـ/2012-2013م


بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى والديَّ الكريمين

إلى زوجتي العزيزة

إلى إخوتي وأخواتي

إلى أساتذتي و إلى زملائي وزميلاتي

وإلى كل الأقارب والأصدقاء

إلى تلامذتي في الثانوية

أهدي هذا البحث المتواضع راجياً من المولى

عز وجل أن يجد القبول والنجاح

وشكر خاص إلى الأستاذ: سنوساوي عبد الرحمن

كلمة شكر

أتفضل بالشكر الجزيل للأستاذ الدكتور

الفاضل **البخاري حمانه** والذي تشرفت

بإشرافه على هذه المذكرة

كما أتقدم بجزيل الشكر لكل الأساتذة

الذين عكفوا على تأطيرنا طيلة سنوات الدراسة

كما لا أنس كل من ساهم أو ساعد من قريب أو بعيد

في إنجاز هذا العمل راجيا من المولى عز وجل

أن يجازيهم عني أحسن الجزاء

مقدمة تاريخية ومنهجية

من خلال تناولنا لموضوع الدين وعلاقته بالمجتمع والتطرق إليه من زوايا مختلفة فلسفية وتاريخية واجتماعية واقتصادية... تمكنًّا من تكوين مفاهيم وتصورات جعلتنا نقترب أكثر فأكثر من المشكلات الراهنة في هذا المجال، فتكوَّن لدينا اهتمام بمجمل المسائل المتعلقة بهذا الموضوع، ومن بين ما استوقفنا وجلب انتباهنا موضوع النص الديني وعلاقته بالمناهج الحديثة والمعاصرة، ففكرة إمكانية تطبيق هذه المناهج على دراسة النص الديني خاصة في ظل ما يعرفه الخطاب الإسلامي من تجديد على مستوى الرؤية والتصور والمقصد، جعلت هذا الموضوع يحضى بأولوية خاصة لحساسيته وأهميته في ما يخص الفكر الديني عامة والإسلامي خاصة، ومن أبرز المفكرين الذين تناولوا هذا الموضوع بالدراسة والتحليل المفكر والفيلسوف محمد آركون، صاحب أحد المشاريع الفكرية والمعرفية ذات الطرح المتميز والتي حلّلت وانتقدت العقل الإسلامي وحاولت جاهدة أن تفسر الأسباب الموضوعية لتراجع وتخلف هذا العقل عن المسيرة الحضارية وقصوره عن تحقيق الإسهامات العلمية التي توصل إليها نظيره الغربي.

وفي هذا السياق وقع اختيارنا على الموضوع المعنون بــ : "**النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر**" وكنموذج لهذا الموضوع نتطرق في هذه الرسالة إلى المشروع الأركوني في الإسلاميات التطبيقية .

دواعي اختيار موضوع البحث :

يرجع اختيارنا لهذا الموضوع لأسباب منها تنامي ظاهرة التأويل الديني بجميع أشكاله، فالقرآن الكريم وما يحتويه من آيات ضنية الدلالة تستوجب التأويل والرجوع إلى المعنى الخفي المرجوح وترك المعنى الظاهر الراجح، هذه المسألة التي

شغلت المسلمين منذ القرون الأولى للإسلام جعلت من النص الديني موضوعا للتأويل من طرف عديد العلماء خاصة المسلمين منهم وهذا بغية فهم المقصود منه كما أراده الله عز وجل، غير أنه لا يكون مطلقا وبدون ضوابط فيسيء إلى المعنى ويخل بالمقصود، وبهذا كان هذا الموضوع حكرا على أهل الدراية من أصحاب الشريعة، غير أنه قد أصبح مجالا مفتوحا لمن يعلم ولمن لا يعلم لمن له دراية بالشريعة ولمن لا دراية له بها.

أضف إلى ذلك اصطدام الفقه الإسلامي بالتشريعات الوضعية، والاصطدام الحضاري في مقابل محاولات التقارب والحوار بين الحضارات، ومشكلة السلطة وعلاقتها بالإسلام السياسي، في ظل تراجع الفكر العربي الإسلامي وتقدم وازدهار الفكر الغربي، الأمر الذي يقتضي الاهتمام بالقضايا اللاّمفكر فيها والمسكوت عنها في الفكر الإسلامي .

كما أن الانتقادات الموجهة للمفكر محمد أركون نتيجة موقفه من النص الديني قد جعلت من طرحه موضوعا راهنا هذا ما دفع بنا إلى أن نغتنم الفرصة لتسليط الضوء عليه كمفكر جزائري له إسهام في الفكر العالمي، فرحيله في صمت قد جسد فقدان أحد أهم مرجعيات الفكر الإسلامي المعاصر.

تاريخية وراهنية الموضوع :

يعد موضوع النص الديني من بين المواضيع التي وإن طرحت من قبل خاصة على مستوى الفلسفة الغربية إلا أن طرح هذا الموضوع على مستوى الفكر الإسلامي وخاصة في علاقته بالمناهج الغربية يعد طرحا حديثا وراهنا جديدا ، واليوم مازال عصرنا يطرح وبإلحاح مثل هذه المشكلات، وخاصة الراهن العربي الإسلامي، ويعد

محمد أركون من بين أهم المفكرين الذين حاولوا طرح هذه المشكلة من منطلق أنها مشكلة أمة ومجتمع يعاني التراجع والتخلف ويبحث عن عوامل التحضر والتقدم .

وانطلاقا من هذا فلا قيمة علمية لأي بحث إذا لم يعالج المشكلات الراهنة التي تساعد المجتمع على التخلص من همومه الاجتماعية وتخليص الأمة من إحباطها النفسي وتراجعها الفكري، ويعد المشروع الأركوني محاولة للإجابة عن الأسئلة الراهنة التي تطرحها المجتمعات الإسلامية، سعيا إلى تجديد وتنشيط هذا الفكر وجعله مسايرا لما يقتضيه العصر من حداثة فكرية، وإخراجه مما يعانيه من انقطاع عن ماضيه الإبداعي والتعددي.

من هذا المنطلق يبدو من الضروري الاهتمام دائما بكل ما من شأنه تحرير الفكر الإسلامي من وضعه الراهن.

الإشكالية:

وفي هذا السياق فإن الإشكالية التي ننطلق منها في هذه الرسالة هي:

- إن النص الديني الإسلامي عند محمد أركون يمثل نصا كغيره من النصوص والخطابات الدينية الأخرى التي يمكن إخضاعها للمناهج الغربية الحديثة والمعاصرة.

فرضية *البحث* :

إن الفرضية التي ننطلق منها لدحض أو تصديق الإشكالية المطروحة أعلاه هي:

- إن النص الديني الإسلامي عند محمد أركون يمثل نصا كغيره من النصوص والخطابات الدينية الأخرى التي يمكن إخضاعها للمناهج الغربية.

المنهج:

ولتناول الإشكالية السالفة الذكر والفرضية المترتبة عنها فإنه وبعد العودة إلى استنطاق النصوص والوقوف عند الدراسات المختلفة ذات الصلة بالموضوع، كان المنهج المتبع هو **المنهج التحليلي النقدي** المستند إلى المفاهيم والأسس التي يقوم عليها التصور الأركوني للنص الديني، وذلك لتوافق هذا المنهج مع طبيعة الموضوع قيد الدراسة وتناسبه مع الإشكالية المطروحة، كونه منهجا يقف عند المضامين التي يستند عليها البحث بأبعادها التاريخية والإبستيمولوجية المعرفية والأنثروبولوجية الثقافية، ولا نقصد بالتحليل هنا ما يكون منصبا على أهداف أو غايات مسطرة قبلا بقدر ما نقصد به ذلك المنهج الذي ينأى عن أي اعتبار إيديولوجي ذاتي منصبا كليا على فهم المنطلقات والأسس والأنساق والأفكار التي يرتكز عليها البحث مقيما في الوقت ذاته درجة التناسق والتجانس في الطرح والعلمية في التوجه، ومؤديا في نهاية سيرورته إلى نقد قائم على المحاكمة العقلية الموضوعية لاستيفاء الجوانب المختلفة لهذا الموضوع.

آفاق البحث :

إن هذه الدراسة تحاول أن تسهم في الفكر العربي الإسلامي بجوانبه المتسعة، كما أنه يؤصل لمرحلة حرجة يمر بها هذا الفكر، والذي أثار استخدام المناهج الغربية فيه مشكلا مطروحا بين تيارات فكرية مختلفة المشارب، ويعد الطرح الأركوني أحد أهم الآراء التي حاولت حل هذا المشكل وسبر أغواره ، وإن مناقشة الطرح بأبعاده المنهجية والفلسفية من شأنه أن يفتح آفاقا واسعة ومجالات أكثر تفتحا على المستقبل وملائمة للواقع الحداثي والمقاربات الدراسية الراهنة.

الدراسات السابقة:

انطلاقاً من كون النص القرآني يحمل دلالات عدة ، ووجوه للتأويل متشعبة ، بحيث غدا نصاً متشظي الدلالات ، متسع المعنى ، مفتوحاً لطرق الاستنباط والتأويل الموضوعيين المرتبطين بطبيعة النص القرآني من حيث بنيته وأنظمته ورؤاه ومستودعه المعرفي والإنساني، انطلاقاً من ذلك كله اجتهد بعض المفكرين لتقديم قراءات للنص القرآني، تحمل في طياتها آفاق التعامل مع هذا النص، مستفيدة من طروحات المناهج العلمية والتقدم الفكري والمعرفي الحاصلين في عصر العلم والتكنولوجيا ، والثورة المعلوماتية الهائلة بمختلف جوانبها.

وحسبنا أن نذكر بعض المشاريع التي قدمت -بل منحت- لنفسها حق اللجوء إلى التأويل وآلياته لاستنباط الدلالات -التي قد تكاد مختفية وراء السطور والكلمات- من النص القرآني ومن أهمها مشروع الدكتور محمد شحرور في كتابه "الكتاب والقرآن" و مشروع الدكتور نصر حامد أبو زيد الذي أجمله في كتابه "مفهوم النص : دراسة في علوم القرآن" و الدكتور خليل أحمد خليل وكتابه " جدلية القرآن" حيث اتسم كل مشروع بخطوات جريئة ميزته عن غيره ، فالدكتور خليل أحمد خليل فسر بعض نصوص القرآن الكريم وفق الصراع الجدلي بين ثنائيات عدة منها : جدل الوعي والوحي، جدل الغيب والأنبياء ، جدلية الخلق والنشور ، جدلية الطبيعة والإنسان ، جدلية الانقياد والصراع ، جدلية العادات والعلاقات الاجتماعية، جدلية المجتمع والأمة والدولة ....[1]

أما الدكتور نصر حامد أبو زيد فقد وصف الحضارة الإسلامية بأنها حضارة نص وتأويل، وقد استخدم التأويل بمعنى الكشف عن الدلالة الخفية ، والعودة إلى

[1]- ينظر : نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، المركز الثقافي العربي ، بيروت . لبنان، ط4، 1998م، ص7-10.

أصل الشيء ، والوصول إلى هدف وغاية ، وذكر أيضاً أن التأويل بوصفه حركة ذهنية هو الفهم الأقرب إلى الاستخدام القرآني، وإن التفسير يحتاج إلى وسيط وهو النقل ، في حين لا تحتاج عملية التأويل إلى ذلك بل تعتمد على حركة الذهن في اكتشاف أصل الظاهرة أو في تتبع عاقبتها ، بمعنى أن التأويل يقوم على علاقة مباشرة بين الذات والنص ، في حين لا توجد هذه العلاقة في عملية التفسير ، والتفسير متعلق بالجوانب الخارجية للنص من أسباب النزول ونحو ذلك ، في حين يرتبط التأويل بدور القارئ في مواجهة النص واستنباط دلالاته.[1]

ويؤكد الدكتور محمد شحرور إيمانه بالثوابت الأساسية للإسلام خاصة بالوحي الذي نزل على محمد وبالنبوة وبالرسالة لكنه يميز بينهما، كما يميز بين مصطلحي القرآن والكتاب ويجعل لكل منهما محتواه المختلف عن الآخر، فيجد أن "القرآن" اشتمل على الصورة الكونية وثوابت العقيدة فيما يرى أن مصطلح "الكتاب" إنما يشتمل على الأحكام. وفيما تكون آيات "القرآن" من المتشابهات فإن آيات "الكتاب" هي المُحكمات. والآيات المحكمات هن "أم الكتاب"، وهذا ما كان أكده القرآن أيضاً، كما يميز الدكتور شحرور بين مصطلحات أخرى وردت في التنزيل، فيميز بين الانزال والتنزيل ويجعل لذلك آلية يتصورها بهدف التمييز بين ما هو في علم الله وما هو في علم الناس. ويحاول الدكتور شحرور أن يعطي معاني جديدة لمصطلحات مثل "السبع المثاني" و "الفرقان" و"الكتاب المكنون" .

ويتجاوز محمد أحمد خلف الله التصور التقليدي في التعامل مع النص القرآني واعتباره نصا ثابتا متضمنا لكل الحقائق بصفة مطلقة إلى تصور حداثي، أي فهم هذا

[1]- ينظر : نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص : دراسة في علوم القرآن ، مرجع سبق ذكره ،ص212-232.

النص في سياقه الراهن، "فللقرآن أن يقول ما يشاء وأن يستغل الأحداث كمـــا يشـــاء دون أن يلزمنا ذلك بشئ لأننا مؤمنون بوجداننا ثم باحثون بعقلنا"[1].

أما جورج طرابيشي فمشروعه يتعامل مع الإسلام ذاته، كدين، ومع التـــراث الإسلامي (بكافة جوانبه الفقهية والكلامية والفلسفية والعلمية) باعتبارهما تراث الذات العربية. والمنطلق الفكري الأساسي الذي ينطلق منه في هذا الموقف هو مفهومه عن علمانية الإسلام. أن الإسلام ليس فيه تقـــديس ســـوى للقـــرآن الكـــريم، وأن كافـــة الممارسات المجتمعية "الإسلامية" الأولى، أي في صدر الدولـــة الإســـلامية، كانـــت ممارسات علمانية. ليس هذا فقط وإنما هو يؤسس لموقفه هذا اعتمادا على نصـــوص القرآن الكريم والسنة النبوية وممارسات المسلمين الأوائل.

ويميل الدكتور محمد عابد الجابري إلى تقديم المعقول على المنقـــول, مثنيـــا على نتاج ابن رشد الفلسفي في هذا المضمار, يقـــول: "إن الـــروح الرشـــدية يقبلهـــا عصرنا؛ لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعيـــة والنظـــرة الأكسيومية والتعامل النقدي، تبنِّي الروح الرشـــدية يعنـــي القطيعـــة مـــع الســـينوية (المشرقية) الغنوصية الظلامية"[2].

وقد كانت معالجات الجابري الدالة على قدر من الانتقائيـــة والاحتكـــام إلـــى الإيديولوجيا المسبقة وبحثُه في مرجعية الأخلاق إذ يذهب فيه الجابري إلى أن العقـــل

[1] - محمد أحمد خلف الله: الفن القصصي في القرآن الكريم، مؤسسة الانتشار العربي، القاهرة، مصر، ط01، 1999 ، ص49.

[2]- محمد عابد الجابري: نحن والتراث, قراءات في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة،بيروت، لبنان، ط 01، 1980؛ ص65.

هو الأساس في الحكم، لا الشرع، والمفارقة تكمن في طريقة تعامله مع النصوص الشرعية التي يريدها دليلا على مذهبه. 1

وفي الأخير يمكن تلخيص الدراسات والمقاربات السابقة التي تناولت النص الديني قراءةً وتأويلاً وعلاقته بالمناهج المختلفة والتي جاءت نتيجة التَّحديات التي تواجه الأمة العربية والإسلاميّة والتي يمكن إجمالها ضمن ثلاثةِ مقارباتٍ منهجيَّة هي:

أولاً: الإصلاح من داخل المرجعيَّة الإسلاميّة، باستثمار مقاصد النَّص ومساحة الاجتهاد الواسعة فيه، من خلال تجديد أدوات وآليات قراءته وتأويله؛ كقراءة طه عبد الرحمن، ورضوان السيد، وطارق رمضان، وطارق البشري، ومحمد سليم العوا، وغيرهم.

ثانيًا: ضرورة معالجة النصِّ الإسلاميّ، داخل التَّقليد الكتابيّ الذي ينتمي إليه، أي التَّقليد اليهوديّ ــ المسيحيّ، مما يعني عمليًّا إخضاع هذا النَّص لمناهج النَّقد والتَّأويل التي طُبِّقت على العهدين القديم والجديد، لغرضين مترابطين اثنين هما:

أ- من جهةٍ تبيان تاريخيته، والكشف عن حدود مجاله المرجعيّ.

ب- ومن جهةٍ أخرى كسر قداسته، وتقويض بنيته الوُثُوقيّة، لفسح المجال أمام القيم الإنسانيّة التَّحديثيَّة التي هي شرط الانتماء للعصر، والاندماج في المنظومة الكونيَّة؛ كقراءة طيب تيزيني وحسين مروة وعبد الله العروي، وغيرهم.

ثالثًا: تطبيق مناهج العُلُوم الإنسانيّة المعاصرة، وفلسفات التَّأويل الحديثة على هذا النَّص، من حيث هو خطابٌ لغويٌّ يستجيب فيما وراء طابعه المقدَّس الذي يقرُّ به

1- محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، مركز الدراسات العربية، بيروت، لبنان، ط01، 2001، ص101.

المؤمنون لآليات التَّفكيك والقراءة التي طُبِّقت على مختلــف النُّصــوص، بمــا فيهــا النُّصوص ذات الطبيعة الميثولوجيَّة؛ كقراءات عبد المجيد الشرفي، ويوسف صــديق، وكذلك نصر حامد أبو زيد، وغيرهم.

محتويات الرسالة :

تتكون الرسالة من مقدمة تاريخية ومنهجية ومدخل وثلاثة فصول تتضمن ما يلي:

الفصـــــــــــــل الأول : ويتناول أصول المشروع الأركوني ومنطلقاته.

الفصـــــــل الثانـــــــــي: ويتناول الجانب التطبيقي لمشروع أركون وعلاقته بالمناهج الغربية من حيث التوظيف والتأويل.

الفصـــــــــــل الثـــــــالث: ويتناول تقييم مشروع الإسلاميات التطبيقية من الجانب الإيجابي متبوعا بنقد منهجي وموضوعي ومعرفي لهذا المشروع.

خـــــــاتمة : استخلاص النتائج.

مدخـــــــــــل

النص الديني قراءة تاريخية وضبط للمفاهيم

يتناول عديد المفكرين اليوم اللحظة الحداثية التي يتميز بهـــا الفكـــر العربـــي ويسعى إليها وعلى الرغم من المراجعات والمحاولات فإننا نجد هذا الفكـــر يصـــطدم بمعوقات عدة تمنع حداثويته، والسبيل للوصول إلى نهضـــة تنمويـــة تجعـــل العقـــل الإسلامي في صحوة، وهى مرور تراثنا بالتجربة الأوروبية الغربية التي تجـــاوزت عصور الظلام وانفتحت على الأنوار والتقدم وذلك عبر الإصلاحات المختلفـــة علـــى جميع الأصعدة، وخصوصا على الصعيد الديني الذي رأى فيه البعض أنـــه العـــائق الأول لكل فكر أو تقدم، هذا الإصلاح الذي دعا إليه العديد من المفكرين ومن بيـــنهم مارتن لوثر(*Martin Luther*) (1483-1546) الذي قام بثورة على رجال الكنيســـة ونفى أن تكون هناك وساطة بين الفرد والله ودعا إلـــى حريـــة تأويـــل النصـــوص المقدسة." وأخذت القراءة الهيرمينوطيقية للكتاب المقدس منعطفا آخـــر بعـــد مجـــيء مارتن لوثر وأفكاره الجريئة التي زعزعت النظام التأويلي القائم"[1].

نحن إزاء معطى محدد ودقيق حول النص الديني أو بالأحرى حـــول ســـؤال بات يفرض نفسه باستمرار وهو كيف نتعامل منهجيا مع النص الديني؟

إن المجازفة في هذا النوع من البحث حين نقارب النص القرآني وفق آليـــات منهجية تتسم بالتوتر والنسبية ولا تقر بأي لون من ألوان الثبات، وهـــذا الـــنمط مـــن الدراسات لا تستسيغه الأطر التقليدية السائدة في فهم الـــنص إذ تـــرى فـــي مجمـــل الطروحات الحداثية على اختلاف أنظارها نوعا من تعمد سوء الفهم القائم على أساس

---

1 - بن عبد الله مفلاح: الخطاب القرآني وقضايا التأويل ،دار الخلدونية للنشر والتوزيع ،الجزائر، ب ط ، 2011 ، ص145.

من القطيعة مع التراث، وتنم عن سعي حثيث نحو إيجاد سلطة بديلـــة ترتكـــز فـــي مرجعيتها إلى فهم النص «من خارجه»، ويتم ذلك عادة في حقل اللسانيات الذي يشهد نشاطا خصبا على مستوى الدراسات المعاصرة، وهو نشاط تأويلي قائم على الرمزية ومهوس بطابع الإنزياح الدلالي الذي من شأنه أن يحرر القارئ من أسر حرفية النص بما يجعله على المحك في علاقته بالنص الديني، ذلك النص الذي ينبغي أن يتسم دوما بدرجة ما من الثبات والوضوح. وبالإضافة إلى اللسانيات تعتمـد المنـاهج الغربيـة الحديثة في دراستها للقـرآن الكـريم بشـكل أسـاس علـى المـنهج التاريخـاني Historicisme.

وقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام يؤول لصحابته ما استشكل عليهم مـن أمور، وبالتالي كان هو المفسر والمؤول للقول الإلهي، وكان قوله هو الحق والفصـل بالنسبة لصحابته وتفسيره وتأويله هو اليقين الذي لا يشك فيه أحد، لكـن بعـد وفـاة الرسول عليه الصلاة والسلام وانقطاع الوحي، ظهرت مشكلة تفسير وتأويل الـنص الديني الإسلامي ممثلة في القرآن والسنة لغياب المرجعية الوحيدة للتفسير والتأويـل الموثوق بها من قبل الصحابة، وقد كان هذا بداية لظهور الفرق الإسـلامية المختلفـة مثل: الخوارج والمرجئة والشيعة والمعتزلة والأشعرية.

ونجد أن كل فرقة من هذه الفرق كانت ترى أنها الحق وما عداها الباطل بـل وصل بهم الحال لأبعد من ذلك، فالمطالع لكتب التاريخ الإسلامي يجد " كل فرقة تكفر مخالفها وتنسبه إلى تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام، فالحنبلي يكفـر الأشـعري زاعما أنه كذب الرسول في إثبات الفوق لله تعالى وفـي الاسـتواء علـى العـرش، والأشعري يكفره زاعما أنه مشبه وكذّب الرسول في أنه ليس كمثله شيء، والأشعري يكفر المعتزلي زاعما أنه كذّب الرسول في جواز رؤية الله تعالى وفي إثبـات العلـم والقدرة والصفات له، والمعتزلي يكفر الأشعري زاعما أن إثبـات الصـفات تكفيـر

للقدماء وتكذيب للرسول في التوحيد....فينكشف لك غلوّ هذه الفــرق وإســرافها فـــي تكفير بعضها بعضا، وكل هذه الطوائف قد اعتقــدت فـــي الله اعتقـــادات مختلفـــة، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلـــى تـــأويلات نزّلوهـــا علـــى تلـــك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قُصد بالحمل عليها جميع النـــاس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر أو مبتدع، وبالتالي حاولت كل فرقة تأويل النص القرآنـــي والنبوي بما يظهر لعامة المسلمين أنها الفرقة الناجية وبما يخدم مصالحها السياســية وبالتالي فإن التأويل هنا أُستخدم كسلاح وكأداة فيما كان دائراً من صـــراع سياســـي اجتماعي آنذاك، وخاصة أن أول قضية تم الاختلاف والجدل بشأنها بين هذه الفــرق كانت قضية الإمامة، وفي هذه القضية يمكن أن نرجع ونؤرخ لها ابتداء من اجتمـــاع سقيفة بني ساعدة حيث اجتمع المهاجرون والأنصار ودار بينهم نقاش حول من يخلف الرسول عليه الصلاة والسلام ومن هو الأحق بها بعد وفاة الرســـول، وهـــل تكـــون الإمامة أو الخلافة بالنص والتعيين؟ أم تكون كنتاج لاتفاق المسلمين واختيـــارهم؟ أي تكون بالبيعة والشورى، وهل يجمع الخليفة بين السلطتين الزمنية والروحية؟ ..الـــخ. وبالإضافة إلى قضية الإمامة أو مشكلة الخلافة نجد أن معظم القضـــايا والمشـــكلات التي تباينت واختلفت حولها تأويلات الفرق والمذاهب الإسلامية تتمحور حول قضايا: التسيير والتخيير وقد عرفت أيضا بمشكلة القضاء والقدر والتـــي تمحـــورت حـــول السؤال هل الإنسان مسير أم مخير؟ حيث تفرعت منها عدة اتجاهات فالاتجـــاه الـــذي ذهب إلى أن الأفعال كلها لله عرف باسم الجبرية في مقابل القدرية التي تبنت الـــرأي القائل بأن الإنسان خالق قدره خيره وشره.

وتباينت التأويلات أيضا حول مشكلة الذات والصفات حيث تنازعوا في مسائل الصفات إذا صنف بعضهم في إبطال التأويل أو ذم التأويل أو قـــال بعضـــهم آيـــات الصفات لا تؤول وقال الآخر: بل يجب تأويلها وقال الثالث: بل التأويل جـــائز يفعـــل

عند المصلحة ويترك عند المصلحة أو يصلح للعلماء دون غيرهم إلى غير ذلك من المقالات والتنازع واختلفت التأويلات فتطرف بعضها في إثبات الصفات والأخذ بحرفيتها كما جاءت في القرآن من (يد) و(عين) و(وجه)..الخ{ ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي } { بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء } . { ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام } . { يريدون وجهه } { ولتصنع على عيني } - إلى أمثال ذلك، حتى وصلوا إلى التشبيه والتجسيم وهم من عرفوا بالمشبهة والمجسمة والحشوية في مقابل من غالوا في تأويلها فانتهوا إلى التعطيل وإلى نفي الصفات وهم من عرفوا بالمعطلة.

واختلفوا أيضا في مرتكب الكبيرة هل هو مؤمن أم كافر؟ فمثلا الخوارج رأوا أن مرتكب الكبيرة كافر، في حين أن الكبيرة عند المرجئة لا تضر مع الإيمان، وقالت المعتزلة أنه ليس بكافر ولا مؤمن وإنما هو بمنزلة بين المنزلتين (فاسق).

هذه نماذج قليلة لمشكلات وقضايا قصدنا من المرور السريع عليها تبيان مدى ارتباطها بالتأويل وتباين فهمه عند الفرق الإسلامية، فالعقل الإسلامي حاول مواكبة أحداث الحياة المتجددة التي لا تقف عند حد، والنصوص محدودة، فكان لا بد من إيجاد مصدر ثالث بعد القرآن والسنة يمد الفكر الإسلامي بحلول للمشاكل والوقائع المستجدة على الواقع الإسلامي آنذاك. فكان أن تولد الرأي بأشكاله المتعددة، والتأويل مدار نشاط الرأي، الأمر الذي يظهر بوضوح في تعدد اتجاهات الفرق الإسلامية وما ارتبط بها من صراعات سياسية ودينية، مما أدى بدوره إلى الخلافات، وتباين الآراء وتصارعها، وكثرت بذلك الفرق والنحل، ونشبت المعارك الكلامية والفقهية، ولم يكن النص الديني الإسلامي ممثلا في القرآن والسنة بمعزل عن تلك المعارك، بل كان التأويل هو الأداة الأساسية التي توسلتها كل فرقة في نصرة مذهبها وتبيان مدى موافقته ومطابقته للنص.

ولا يزال موضوع تأويل النص الديني يحتل موضع الصدارة والاهتمـــام منـــذ بدايات النهضة في الفكر العربي وإلى وقتنا هذا، وأصبح التساؤل في هذا الوقت حول النص وكيفية التعامل معه تساؤلاً مركزياً في خطاب النهضة ، وقد تنوعت المشارب في الجواب عن هذا التساؤل تبعاً لتنوع الاتجاهات الحاضـــرة فـــي الفكـــر العربـــي المعاصر.

وترجع أسباب الظهور للمنهج التأويلي في الفكر العربي الإسلامي المعاصـــر إلى بدايات الاحتكاك الثقافي العربي بالحضارة الغربية بدايـــة مـــن حملـــة نـــابليون (*Bonaparte Napoléon*) في أواخر القرن الثامن عشر وأوائـــل القـــرن التاســـع عشر ، ومروراً بالبعثات العلمية التي أرسلها محمد علي إلى فرنسا التي كان من بين أفرادها الشيخ رفاعة الطهطاوي ، وهو من سجل إعجابه بها فـــي كتابـــه "تخلـــيص الإبريز في تلخيص باريز".

كما أدت الإرساليات التبشيرية في سوريا ولبنان دوراً بارزاً فـــي فـــتح قنـــاة التواصل الثقافي مع الغرب ، إضافة إلى الحركة الإستشراقية التي نشطت فـــي تلـــك الفترة ، مثل الجامعة الأمريكية ببيروت عام 1866 ومطبعـــة القـــديس جـــاجوريس الكاثوليكية عام 1847 ومطبعة المعارف لبطرس البستاني والمدرسة الداودية ببيروت التي تأسست سنة 1861.

هذه المرحلة مهدت لمرحلة التأسيس الفعلي لاستقبال المناهج الغربية على يـــد عدد من الكتاب مثل أحمد ضيف وطه حسين وأحمد أمين وأمين الخولي، ثـــم تـــأتي مرحلة البناء حيث كتبت في تلك المرحلة كتابات عديدة حول المدارس الأدبية النقدية.

وفي مرحلة السبعينيات من القرن الميلادي الماضي بدأت مرحلـــة الانطلاقـــة والتي استقبلت المدارس النقدية استقبالا منقطع النظير على يد مجموعة مـــن الكتـــاب مثل كمال أبو ديب وعبدالكريم الخطيب وعبد الله الغذامي وجابر عصفور وغيرهم.

ينتقل البحث بعد ذلك للحديث عن الأسباب التي أدت إلى بروز ظاهرة التأويل الحديث، فبالإضافة إلى ما سبق من إرادة لإعادة بناء النقد وتوسيع المجال النقدي يضاف سبب آخر لظهور هذه الظاهرة وهو الابتعاد عن التراث والنظر إليه على أنه من تسبب في التخلف الحاصل للعالم العربي والإسلامي والذي ذكاه الانبهار بالعالم الغربي حيث تحول المفهوم إلى حركة قصدت تجديد هذا التراث ، فانطلقت بعض الدعوات الساعية للحاق بالنموذج الغربي حسب منطلقاته وانتهاء بمقاصده .

وعن ذلك بدأت البحوث التي تدعو إلى إعادة قراءة التراث ، مما ساهم في تشكل ظاهرة التأويل الحديثة ، فقد صدر مشروع الطيب تيزيني "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة" ، وأخرج أدونيس كتابه " الثابت والمتحول" ، وأصدر الجابري رباعيته في "نقد العقل العربي"، وحسن حنفي خماسيته "من العقيدة إلى الثورة." وهي مشاريع رغم تنوع منطلقاتها إلا أنها تصب في مصب واحد وهو نبذ القراءة التراثية للتراث وتدشين قراءة حداثية أخرى، ومن أهم المشاريع الرامية إلى نقد التراث وإعادة بعث العقل العربي الإسلامي من أجل أن يأخذ دوره في التأسيس للحداثة وما بعد الحداثة وأن يأخذ دوره في الخروج بالإنسان العربي من الأزمة التي تحد من تقدمه وتطوره[1] :

- مشروع محمد أركون .
- مشروع حسن حنفي .
- مشروع نصر حامد أبو زيد .
- مشروع محمد شحرور.

1 - نايلة أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008 ، ص120 .

وقد أُسست هذه البحوث على خلفية افتراض تاريخية النص، حيث ربطت فهم النص بزمن تاريخي غير ممتد شكلته الظروف الخاصة المحيطة بالنص، وترتبط النظريات التي جاء بها أركون وغيره ممن اشتغلوا على هذا المجال بعدد من المدارس الفلسفية كالوجودية Existentialisme ، والماركسيةMarxisme وحركة اللسانيات الحديثة Linguistique moderne ، والتي ترجع إلى أصول الخلاف الحاصل حول خلق القرآن، وكذلك على بعض المفاهيم الخاصة بعلوم القرآن كأسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، والمكي والمدني ، معتبرة تلك المفاهيم خادمة للنظرية التاريخية التي يطرحها هذا الفكر .

وقد تفرع عن هذه النظرية مفاهيم أخرى من أهمها نظرية الأنسنة théorie de l'humanisme والتي تجعل الإنسان محوراً لتفسير الكون بأسره ، وتؤكد هذه النظرية على إنكار أي معرفة من خارج الإنسان كالدين أو الوحي ، كما تفرع عنها كذلك نظرية النسبية ، فالنصوص وإن كانت ثابتة في منطوقها إلا أنها متحركة في المفهوم تبعاً لتغير الزمان والمكان .وتنتهي هذه النظرية التاريخية وما تفرع عنها من نظريات إلى التعدد غير المحدود في تأويلات النص.

كما استخدمت في إعادة دراستها للنص مصطلح المقاصد مجرداً من بُناه الأساسية والمنجزة في مباحث أصول الفقه، مستشهدة في ذلك بما كتبه الشاطبي في هذا المجال وأهم الأسس التي انطلق منها لتأسيس المقاصد مثل تأسيس المقاصد على المصالح ، ومركزية النص ، والاستقراء والتكامل ، وثبات مقاصد الشريعة.

وبهذا يمكن إجمال الافتراضات التي تقوم عليها معظم الدراسات الهادفة إلى نقد التراث وإعادة بعثه بأثواب جديدة ملائمة لمتطلبات الحداثة[1] على :

---

1 - الحسن العباقي: القرآن الكريم والقراءة الحداثية (دارسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون)، دار صفحات للدراسات والنشر، سوريا (د.ط)، 2009، ص75.

-التشكيك في موثوقية النص.

-أسبقية العقل على النص.

-سلطة الواقع .

-نزع القداسة عن النصوص الشرعية .

وقد قامت هذه القراءة التأويلية الحديثة Lecture interprétative moderne بنقل الصراع التاريخي في فهم النصوص المقدسة بين طريقة الكنيسة وبين طريقة عصر الأنوار، نقلت ذلك كله إلى الساحة الإسلامية ، وهذا النقل هو في الحقيقة إسقاط للواقع الغربي على الواقع الإسلامي .

ومن زاوية أخرى فإنها قد اعتمدت في هذه القراءة على المناهج التي اعتمدها الغرب في نقده لتراثه القروسطي وتأسيسه لعصر الأنوار، ومن أجل نقد التراث الإسلامي الذي يمتد من ظهور الإسلام إلى العصر الحديث مرورا بفترة البدايات الأولى لظهور أول نزعة تجديدية تقدم سلطة العقل على النقل والتي تؤرخ عادة بظهور الفكر المعتزلي .

ولعل من أبرز هذه المشاريع التي أثارت ضجة علمية وإعلامية كبيرة، والتي كانت جريئة إلى حد تخطي المحضور، كان مشروع الإسلاميات التطبيقية لمحمد أركون هو الأكثر شهرة في هذا المجال، حيث كان صاحبه عرضة لانتقادات لاذعة جعلت منه مشروعا مرفوضا على الأرض العربية الإسلامية علاوة على التشكيك في نوايا صاحبه وأغراضه التي نعتت من طرف معارضيه بالمغرضة والمبيتة ، فمن هو محمد أركون صاحب هذا المشروع ؟

- **محمد أركون حياته ومؤلفاته:**

- **حياته:**

ولد محمد أركون عام 1928 في بلدة تاوريرت ميمــون (آث ينـــي) بـــبلاد القبائل بالجزائر، وانتقل مع عائلته إلى بلدة عين الأربعاء (ولاية عين تموشنت) حيــث درس دراسته الابتدائية بها، ثم واصل دراسته الثانوية في وهران لدى الآباء البـــيض ،يذكر أركون أنه نشأ في عائلة فقيرة، وكان والده يملك متجراً صغيراً في قرية اسمها (عين الأربعاء) شرق وهران، فاضطر ابنه محمد أن ينتقل مع أبيه، ويحكي أركـــون عن نفسه بأن هذه القرية التي انتقل إليها كانت قرية غنية بالمستوطنين الفرنسيين وأنه عاش فيها "صدمة ثقافية"، ولما انتقل إلى هناك درس في مدرســـة الآبـــاء البـــيض التبشيرية، والأهم من ذلك كله أن أركون شرح مشاعره تجاه تللك المدرسة حيث يرى أنه عند المقارنة بين تلك الدروس المحفزة في مدرسة الآباء البيض مع الجامعة، فإن الجامعة تبدو كصحراء فكرية[1].

ثم درس الأدب العربي والقانون والفلسفة والجغرافيا بجامعة الجزائر وبتـــدخل من المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون (Louis Massignon) قام بإعداد التبريز في اللغة والآداب العربية في جامعة السوربون في بـــاريس ثـــم اهـــتم بفكـــر المـــؤرخ والفيلسوف ابن مسكويه حيث تأثر به وبجهوده النقدية للفكر النقلي الذي يقدس حرفيـــة النصوص قامعا في سبيل ذلك كل إرادة عقلية نقدية، وقد دفعه تأثره بهذا الفيلســـوف وبمشروعه أن يجعله موضوعا لأطروحته في الدكتوراه .

عين محمد أركون بعدها أستاذا لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة فـــي جامعـــة السوربون عام 1980 بعد حصوله على درجة دكتوراه في الفلســـفة منهـــا، وعمـــل

---

1 - محمد أركون: معارك من اجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تر: هاشم صالح، دار الساقي بيروت، ط2، 2002، ص 20 .

كباحث مرافق في برلين عام 1986و1987، وابتداء من العام 1993 شغل منصب عضو في مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن.

توفي محمد أركون في 14 سبتمبر2010 م عن عمر ناهز 82 عاما بعد معاناة مع المرض في العاصمة الفرنسية ودفن بالمغرب.

- **مؤلفاته**:

وقد كتب محمد أركون كتبه باللغة الفرنسية أو بالإنجليزية وترجمت أعماله إلى العديد من اللغات من بينها العربية والهولندية والإنكليزية والإندونيسية ومن مؤلفاته المترجمة إلى العربية نذكر:

1. الفكر العربي
2. الإسلام: أصالة وممارسة
3. تاريخية الفكر العربي الإسلامي أو "نقد العقل الإسلامي"
4. الفكر الإسلامي: قراءة علمية
5. الإسلام: الأخلاق والسياسة
6. الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد
7. العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب
8. من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي
9. من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟
10. الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة.
11. نزعة الأنسنة في الفكر العربي
12. قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم؟
13. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل .نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي

14. معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية.
15. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟
16. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني
17. تاريخ الجماعات السرية

- **تحديد المفـــــــــــــــاهيم:**

نحاول في هذا المبحث توضيح مدى أهمية تحديــد المصــطلحات والمفــاهيم والألفاظ في زيادة الفهم والوضوح من جهة، وتحسين سبل التواصل المعرفي ، إذ من أهم مقدمات هذا التواصل هو فهم المرتكزات التي يقوم عليها كــل بحــث ، لكــون المصطلحات مفاتيح البحوث والمعارف والأفكار، خاصة إذا استحضرنا كون المفهوم هو المعنى الذي يحمل إلى الذهن بواسطة مصطلح معين، مما يجعله خزانا لمجموعة من المقولات الأساسية التي توظفها النظرية في خطابها العام والخاص، مع العلــم أن الضرورة تقتضي فهم هذه المسألة من زاوية النظر إلى علاقة المفهوم، أو المصطلح بالواقع والمحيط.

1- النص ومفهومه:

لا بد لنا - ونحن بصدد تعريف النص- من البــدء بــالمفهوم اللغــوي لهــذا المصطلح، وهو يفتح لنا المجال للفهم من أجل الوصول إلى تعريــف الــنص علــى المستوى الاصطلاحي وهذا ما يضمن لنا تكوين فكرة شاملة وعامة عنه.

إن كلمة نص في المفاهيم والكتب اللغوية، ذات دلالات متعددة ومتغيــرة مــن مفسر إلى آخر ومن شارح إلى آخر، فالنص بالفتح والتشديد هو الكلام الــذي يغلــب على النص فهم معناه من غير قطع وذلك لأن النص في اللغة هو الظهور، والعــرب تقول نصت الضبية إذا رفعت رأسها وأظهرته، وقبل وهو الأوجه والأشهر أنه المعنى

الذي يفهم من الكلام ولا يتطرق إليه احتمال، كالخمسة فإن لفظ نص في معناه لا يحتمل شيء آخر وعلى ذلك يقال، نص عليه إذا عناه، والنص من ثم عُرِفَ في عُرْفِ الأصوليين أنه يطلق على الكلام المفهوم المعنى من الكتاب والسنة، سواء كان ظاهرا أو نصا أو مفسرا أو حقيقة أو مجازا عاما أو خاصا، اعتبارا فهم للغالب، لأن عامة ما ورد صاحب الشرع نصوص[1].

وأيضا النص في "لسان العرب" هو أقصى الشيء وغايته، ومنه نص الناقة أي استخراج أقصى سيرها ونص الشيء منها"[2].

وفي "أساس البلاغة" فهو يفيد الرفع، فالنص رفْعُ الشيء نص الحديث ينصه نصا: رفعه[3] .

وفي القاموس المحيط، المنتهى والاكتمال، حيث يعلق الفيروز أبادي على ابن أبي طالب كرم الله وجهه " إذا بلغ النساء نَصَّ الحقاق أو الحقائق فالعصبية أولى" إذا بلغت الغاية التي عقلن فيها على الحقائق وهو الخصام أو حوق فيهن والمدلول نفسه يعطيه ابن منظور لقول علي ابن أبي طالب بحيث يشرحه كما يلي: "إذا بلغت غاية الصغر إلى أن تدخل في الكبر، فالعصبية أولى بها من الأم[4]، وهو يقصد بذلك الإدراك والغاية[5].

1 - عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط3، 2000 ص 877.
2- ابن منظور: لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت، دت، ج6 ،ص444،مادة نص.
3- الزمخشري أبو القاسم محمود: أساس البلاغة تحقيق عبد الرحيم محمود، بيروت، دار المعارف، بيروت، 1982، مادة نص.
4 - الفيروز أبادي مجد الدين محمد: القاموس المحيط، بيروت، دار الجيل، المجلد الثاني، ص 331.
5- ابن منظور: لسان العرب، ج6، مرجع سبق ذكره، ص 444.

ويرى محمد الصغير بناني بأن النص أي نص الحقاق هو المنتهى الاكتمال والقدرة والنضج [1].

وما نستنتجه مما سبق أن هذه الكلمة تدل لغويا على الظهور والوضوح...، فهذا المعنى نجده محتوى في كتب التفسير "ما لا يحتمل إلا معنى واحدا أو ما لا يحتمل التأويل"[2] وبالتالي إذا اختلف عن ما سبق ذكره، فيمكن أن لا يعد نصا.

لقد تطرقنا للمفهوم اللغوي وبالضرورة يجب أن نتطرف إلى المفهوم الإصطلاحي للنص إن تفسير هذه الكلمة يختلف اختلافا جذريا عما قلناه في المفهوم اللغوي، فمصطلح أو لفظ نص هو مفهوم حديث في الفكر العربي المعاصر، فهو ليس ابن أو وليد هذا الفكر، فمثله مثل العديد من المصطلحات مستورد من الحضارة الغربية وهذا ما يجعل البحث عن هذا المصطلح في التراث العربي ضربا من الخيال، أو بالأحرى بحث لا فائدة منه حيث يقول عبد المالك مرتاض "وقد حاولنا أن نعثر على ذكر اللفظ في التراث العربي النقدي فأعجزنا البحث ولم يفض بنا إلى شيء، إلا ما ذكر أبو عثمان الجاحظ في مقدمة كتابه – الحيوان- من أمر الكتابة بمفهوم التسجيل والتقييد، والتدوين والتخليد لا بالمفهوم الحديث للنص"[3].

إن هذا التضارب أو التناقض هو جزء صغير من الحيرة الموجودة في مذهب المثقفين والنقاد العرب، هذه الحيرة هي وليدة المفهوم المعجمي لأنهم لم يجدوا رابطة أو صلة بين المفهوم الاصطلاحي والمفهوم المعجمي وهذا القول يبين نوعا ما ما قلناه "لكن لا بد من القول إن انتقاله إلى حيز الدراسات الأدبية وشيوعه في أثر النظريات الفلسفية والأدبية والنقدية الحديثة، قد وضع المتلقي العربي اليوم في حالة اضطراب

1- بناني محمد الصغير: مفهوم النص عند المنظرين القدماء، بيروت، لبنان، 1978، ص 260.
2- الجرجاني الشريف: التعريفات،مكتبة لبنان، بيروت ، ط01، 1978، ص260.
3- نور الدين مفلاح: في مفهوم النص، قراءة النص بين النظرية والتطبيق، الملتقى القومي المنظم بصفاقس (أفريل 1988)، تونس منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، 1990، ص38.

يعيشها جراء قراءاته أو سماعه لهذا المصطلح وهو يتردد في جميع الدراسات النقدية الحديثة، وذلك لعدم مقدرته على الربط بين المفهوم المعجمي العربي الذي يعرفه وبين ما تبثه الحقول المعرفية في المصطلح من مفاهيم جديدة" [1].

وحال هذه القضية، كغيرها من القضايا الأخرى ونقصد هنا الاختلاف بين المفكرين، الأدباء وحتى النقاد فيرى البعض أن هذا الإخفاق لا يعود إلى المصطلح بحد ذاته وإنما يعود إلى أن هؤلاء الدارسين الذين يذهبون إلى النسخة المزخرفة أو ينظرون إلى التراث الفكري العربي من خلال الرؤية الغربية أي المقولات الغربية، وهذا ما يثير الحيرة ويشوه قراءة التراث، ويخفي أمور كثيرة تتعلق بعدة مواضيع ومصطلحات وغيرها.

أما مفهوم النص من منظور غربي فنجد أن كلمة نص "Textus" اللاتينية مشتقة من فعل " نص " Texére وهو بالعربية نسج، وبالتالي معنى النص هو " النسيج" وكما يقوم النسج بتشابك مجموعة من الخيوط لكي نكون قطعة متينة فنفس المعنى يمكن أن ينطبق على النص " فهو نسيج من الكلمات يترابط بعضها بخيوط هذه الخيوط تجمع العناصر المختلفة والمتباعدة وهو ما نطلق عليه مصطلح نص "[2].

نفس التعريف نجده تقريبا في معجم "لا روس La rousse" العالمي، حيث جاء فيه أن كلمة" نص" أتت من فعل نص Texére ومعناها نسج وهذا ما يعني أن النص هو النسج لما فيه من تسلسل في الأفكار وتوال للكلمات[3].

---

1 - نهلة الأحمد: ما هو النص؟ المعرفة، مجلة ثقافية شهرية تصدرها وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية العدد 451، ص 88.
2- محمد الأخضر الصبيحي: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر ط1، 2008، ص 19.
3- نفس المرجع، ص 20.

ومما سبق نستنتج أن تجانس وتشابك النص من تشابك النسيج، وما ينجر عنــه من بذل جهد كبير لتنظيمه وتسلسله حتى يكون جاهزا ومنسجما.

أما بخصوص مفهوم النص من جانب اللسانيات فنجدهم يسمون النص مجموع الملفوظات اللغوية التي يمكن إخضاعها للتحليل نجد هلمسليف (L.H.jelmslev) يأخذ كلمة نص ويشملها في معنى واسع " يشير بها إلى أي ملفوظ، منطوق كان أو مكتوبا طويلا أو مختصرا جديدا أو قديما، فكلمة " قف(Stop) تعد نصا مثلها مثل " روايــة الوردة "le Roman de la rose" [1].

من خلال هذه التعاريف ألقينا الضوء على مفهوم الــنص وذلــك مــن اجــل الإيضاح وإبراز المعنى، وقد استخلصنا مقومات جوهرية أساسية لمفهوم النص هــي كالتالي:

- مدونة كلامية: يعني أنه مؤلف من الكلام وليس صورة فوتوغرافية أو رسما أو عمارة...وإن كان الدارس يستعين برسم الكتابة وفضائها وهندستها في التحليل.

- حدث: إذ إن كل نص هو حدث يقع في زمان ومكان معينــين لا يعيــد نفســه إعادة مطلقة مثله في ذلك مثل الحدث التاريخي.
- تواصلي: إذ يهدف إلى توصيل معلومات ومعارف ونقل تجارب إلى المتلقي.
- تفاعلي: وعلى أساس أن الوظيفة التواصلية- في اللغة- ليست هي كل شــيء فهناك وظائف أخرى للنص اللغوي، أهمها الوظيفة التفاعليــة التــي تقــيم علاقــات اجتماعية بين أفراد المجتمع وتحافظ عليها.
- مغلق: ونقصد انغلاق سِمَتِه الكتابية الأيْقونة التي لها بداية ونهاية، ولكنه من الناحية المعنوية هو:

---

1 - محمد الأخضر الصبيحي: مرجع سبق ذكره، ص 20.

- توالدي: إذ إن الحدث اللغوي ليس منبثقا من عدم وإنما هو متولد من أحداث تاريخية ونفسانية ولغوية...وتتناسل من أحداث لغوية أخرى لاحقة له[1].

2- الدين ومفهومه:

إن مفهوم الدين من المفاهيم التي يصعب إيجاد تعريف واحد ومناسب لها، وهذا ما أدى إلى اختلافات كثيرة حول هذا المفهوم وانجر عنها تعاريف متعددة له.

فالدين (Religion) لغة بمعنى العادة ويطلق بمعنى أوسع على الحق والباطل أيضا، ويشمل أصول الشرائع وفروعها لأنه عبارة عن وضع إلاهي سائد لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات وقد يتجوز فيه فيطلق على الأصول خاصة فيكون بمعنى الملة، وقد يتجوز فيه أيضا فيطلق على الفروع خاصة ويعني فروع هذه الأصول والفرق بين الدين والملة والمذهب، أن الدين منسوب إلى الله والملة إلى الرسول والمذهب إلى المجتهد أما الشريعة فتضاف إلى الله والنبي والأمة، وهي من حيث أنها يطاع بها فتسمى دينا ومن حيث أنها تجتمع عليها فتسمى ملة وكثيرا ما تستعمل هذه الألفاظ بعضها مكان بعض ولهذا قيل إنها متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار[2].

3- المنهج ومفهومه:

- **لغة**: لفظه منهج مأخوذ من نهج، وهو الوضوح والاستبانة والاستقامة في الطريق، تقول نهج الطريق -فعل لازم- بمعنى استقام ووضح واستبان[3]،وهو عام في كل مسلك وليس خاصا بالطريق المادي، ويظهر لفظ المنهج في قوله تعالى:«

1- محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري (إستراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، بيروت، ط3، 1992، ص 120.

2- ينظر: عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مرجع سبق ذكره،ص359.

3- ابن منظور: لسان العرب، مرجع سبق ذكره، مادة (نهج). ج06 ، ص4555.

لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا»[1] ، فهو الوصول إلى الهدف والنتيجة بأقل جهد أو تكلفة ممكنة.

- **اصطلاحا**: استخدمت اللفظة بمعنى الخطة المرسومة أو المسلوكة في الدراسة والعلم، فقيل منهج الدراسة ومنهج التعلم، ومنهج البحث العلمي، وقيل: " الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة، تمهد سير العقل، وتحدد عملياته الفكرية حتى يصل إلى نتيجة معلومة"[2].

ويرى عبد المنعم الحفني أن المنهج هو الطريق الموصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب وبالمعنى العلمى هو مجموعة الإجراءات التي ينبغي اتخاذها بترتيب معين لبلوغ هدف معين والنهج العلمي هو الطريقة العلمية المخططة التي تقوم على أسس علمية خالصة، ومنهج العمل يرادف برنامج العمل والمنهج الدراسي هو مواد الدراسة وخطة دراستها، ومناهج البحث فرع من المنطق يبحث في مناهج العلوم[3].

ويتماشى رأي جميل صليبا في معنى المنهج مع الآراء والتفاسير سابقة الذكر فهو يرى أن "المنهج" أو المنهاج هو الطريق الواضح، وجميع الكتب العربية التي سميت بهذا الاسم تشير إلى أن معنى المنهج أو المنهاج عند مؤلفيها هو الطريق الواضح، والسلوك البين، والسبيل المستقيم[4].

ولفظ المنهج، هو ترجمة للكلمة الفرنسية La méthode أو الإنجليزية the method وهما مشتقان من كلمة يونانية هي Methoodos وتعني عند أفلاطون: البحث، النظر، المعرفة، كما أنها غالبا ما تعني عند أرسطو: البحث، ونستنتج من

1- سورة المائدة، الآية 48.
2- حلمي صابر: مناهج البحث العلمي وضوابطه في الإسلام، الجامعة الأمريكية المفتوحة (دط)، 2000، ص27.
3-عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص 805.
4- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج2، 1982، ص435.

معناها الأصلي اليوناني معنى اشتقاقي هو الطريق المتبع للوصول إلى الهدف المنشود رغم الموانع والصعاب.

أما علم المنهج Methodology فهو العلم الذي يدرس المناهج البحثية المستخدمة في كل فرع من فروع العلوم المختلفة، لذلك يعتبر فرعا من فروع الإبستيمولوجيا Epistemologie ويمكن لعلم المنهج أن يتضمن:

- دراسة مجموعة من نظريات مصطلحات وأفكار.
- دراسة مقارنة للطرق المختلفة والمقاربات اليقينية.
- نقد للطرق المستخدمة والمناهج [1].

ومما سبق فالمنهج وسيلة ضرورية لدراسة أي موضوع ولا يمكن الفصل بين الموضوع والمنهج ف"من الصعب الفصل في أي علم بين الموضوع والمنهج، فبدون موضوع لا يمكن تطبيق أي منهج وبدون منهج تصبح كل دراسة علمية لأي موضوع ظاهرة مستحيلة، بل إن المنهج قد يأخذ في بعض الأحيان أهمية تتعدى أهمية الموضوع"[2] فلا علم ولا عمل ولا تقدم بدون منهج ، ولولا منهج ديكارت ما كان ليشتهر في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

4-مفهوم التفسير والتأويل :

التفسير في اللغة: هو راجع إلى معنى الإظهار والكشف، وأصله في اللغة من التفسيرة، وهي القليل من الماء ينظر فيه الطبيب للكشف عن علة المريض، ويقال سفرت المرأة سفورا، إذا ألقت خمارها عن وجهها، وهي سافرة، وأسفر الصبح، أضاء، وجاء على التفعيل لأنه للتكثير.[3]

1- مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2009، ص 337.
2- البخاري حمانه: الإدراك الحسي عند الغزالي، دراسة نفسية مقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط، 1987، ص25.
3- بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي: البرهان في علوم القرآن،تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، ج02، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ص147.

أما في الإصطلاح فيعرفه الزركشي أنه : "علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها".[1]

وهو أيضا علم يبحث في القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية"[2].

وللتفسير نوعان : تفسير بالمأثور(بالنقل) ومن أشهر معتمديه ابن جرير الطبري، والتفسير بالرأي والذي يعتمد على الإجتهاد ويقوم بالأساس على مؤهلات المفسر الذاتية وقدراته الذهنية وعلى الإستنباط والإستدلال، وقد فسر ابن عباس وابن مسعود وعكرمة بمحض إجتهادهم، ومثالا على الكتب التي أشتهرت بهذا النوع تفسير الكشاف للزمخشري، ولم يكن هناك في كتب المفسرين نمط واحد فلا يكاد يخلو كتاب مصنف ضمن المأثور من محاولات إجتهادية مؤسسة على الرأي[3].

معنى التأويل لغة:

التأويل في اللغة مأخوذ من الأوْلُ وهو الرجوع ومعنى قولهم ما تأويل هذا الكلام ؟ إلام تؤول العاقبة في المراد به(...) ويقال آل الأمر إليه أي صار له"[4].

* قال الراغب الأصفهاني: التأويل من الأول أي الرجوع إلى الأصل ومنه الموئل للموضع الذي يرجع إليه وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علماً كان أو فعلاً، ففي العلم نحو قوله تعالى: "هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله" سورة الأعراف الآية52.[5]

1- بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، مرجع سبق ذكره، ص148.

2- محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، ، دار الكتاب العربي، بيروت ، لبنان، ط01، 1995 ، ص06.

3- تأويل القرآن عند المعتزلة من خلال تفسير الكشاف، رسالة ماجستير في الأدب العربي ، إعداد خالد سوماني، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر ، 2011، ص33.

4- صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت ، لبنان ، ط07 ، د.ت، ص291-292.

5-أبو القاسم الحسين بن مفضل الراغب الأصبهاني: المفردات في غريب القرآن ، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية – المطبعة الفنية الحديثة.ص38.

التأويل في الاصطلاح والفرق بينه وبين التفسير:

والتأويل في الاصطلاح مختلف فيه، فيرى بعض العلماء أن التأويل بمعنى التفسير، وعلى هذا جرى الطبري في تفسيره فتجده يقول: (تأويل قوله تعالى... أو يقول اختلف أهل التأويل) يريد بذلك أهل التفسير ويرى بعض العلماء أن التأويل مخالف للتفسير، فالتأويل يتعلق بحقيقة ما يؤول إليه الكلام علماً أو عملاً كما سبق في كلام الراغب والتفسير يتعلق بالألفاظ وبمفرداتها وقيل التفسير القطع بأن مراد الله تعالى كذا والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون قطع... وقيل التفسير ما يتعلق بالرواية والتأويل ما يتعلق بالدراية ولذا اختلف السلف في الوقف على قوله تعالى: {هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا}. [آل عمران: 7]. فمن قال: إن التأويل بمعنى التفسير وقف على قوله: (والراسخون في العلم) أي إن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه ببيان معناه لغة وشرح ألفاظه، ومن قال: إن التأويل بمعنى حقيقة ما يؤول إليه الكلام وقف على قوله (إلا الله) بمعنى أنه لا يعرف حقيقة ما يؤول إليه المتشابه إلا الله تعالى. [1]

التأويل في اصطلاح علماء الكلام:

هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل. وهذا الاصطلاح استخدمه علماء الكلام في صرف آيات الصفات عن ظاهرها ومعانيها الراجحة إلى معان مرجوحة كما قالوا في قوله تعالى: "وجاء ربك والملك صفا صفا"[2]، والمراد به جاء أمر ربك لأنهم لو أثبتوا المعنى الظاهر وهو المجيء لترتب على هذا خلو المكان والحدوث والله منزه عن ذلك فصرفوا الكلام عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح

1- أبو الفضل محمود الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع الثماني، دار إحياء التراث العربي، بيروت،دط، دت، ص 30.

2- سورة الفجر، الآية22.

لتنزيه الله تعالى وهذا الدليل غير مسلم به عند أهل السنة والجماعة فهم يثبتون المجيء على ظاهره من غير تكييف ولا تمثيل على حد قوله تعالى: "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير".[1]

5- **مفهوم الفكــــر**:

- **الفكر في اللغة**:

عرَّفَ ابن منظور في لسان العرب الفكر بقوله " الفكر: إعمال الخاطر في الشيء (...)، وقال سيبويه: ولا يجمع الفكر ولا العلم والنظر قال ابن دريد في جمعه أفكارا وقال الجوهري : التفكر التأمل" [2].

- **الفكر في المعاجم الحديثة والمعاصرة**:

يقول جميل صليبا : "وجملة القول أن الفكر يطلق على الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات، أو يطلق على المعقولات نفسها، فإذا أطلق على فعل النفس دل على حركتها الذاتية، وهي النظر والتأمل، وإذا أطلق على المعقولات دل على المفهوم الذي تفكر فيه النفس" [3].

ويُعرَّف الفكر بوجه عام، أنه "جملة النشاط الذهني من تفكير وإرادة ووجدان وعاطفة، وهذا هو المعنى الذي قصده ديكارت "أنا أفكر إذن أنا موجود"، وبوجه خاص فهو :

- ما يتم به التفكير من أعمال ذهنية.
- أسمى صور العمل الذهني بما فيه من تحليل وتنسيق وتركيب"[4].

1- سورة الشورى، الآية11.
2- ابن منظور: لسان العرب، مرجع سبق ذكره ، مادة فكر، مجلد 05، ص3451.
3- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سبق ذكره ، ص154 .
4- إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، ط01، 1983، ص137.

أما صاحب الموسوعة الفلسفية فقد ذكر عدة تعريفات منهـا :" الفكـر [هـو] النتاج الأعلى للدماغ كمادة ذات تنظيم عضوي خاص، وهو العملية الايجابيـة التـي بواسطتها ينعكس العالم الموضوعي في مفاهيم وأحكام ونظريات (...) هـو الشـرط الجوهري لأي نشاط آخر، طالما أن هذا النشاط هو نتيجته المجملة والمتمثلة، والكلام هو صورة الفكر" [1].

وفي موسوعة لالاند الفلسفية Lalande أن كلمة فكر Pensée "يمكن أن تقال هذه الكلمة، في كل واحد من معانيها، على مجمل الوقائع المعتبرة (فكر) وعلى كـل واحد منها على حدة (فكرة)، بالمعنى الأوسع، تشمل كل ظواهر العقل ... "[2].

في حين يعقب ذات المصدر أن الفكر بهذا المعنى " قد شاخ وفوق ذلك، حتـى عند ديكارت، يبدو تماما أن الأحوال الوجدانية والإرادة لا تدعى أفكارا إلا من حيـث اعتبارها معروفة بالضرورة من قبل النفس التي تريد أو تشعر"[3].

- **الفكر في القرآن الكريم:**

لقد وردت مشتقات الفكر في القرآن الكريم في عدة مواضع، بصـيغة الفعـل، ولكثرتها نذكر منها فقط قوله تعالى :

أ- (وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه، إن في ذلك لآيات لقـوم يتفكرون)4.

ب- (إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ)1.

1- نخبة من الباحثين السوفيات: الموسوعة الفلسفية،ترجمة سمير كرم، دار الطليعة بيروت -الطبعة01، 1987 ، ص 333.
2- أندريه لا لاند: موسوعة لالاند الفلسفية ، ترجمة خليل أحمد خليل، دار عويدات للنشر، بيروت، لبنان، ط02،2001، ص955 .
3- المرجع نفسه.
4- سورة الجاثية، آية 13.

ج- (لَوۡ أَنزَلۡنَا هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ عَلَىٰ جَبَلٖ لَّرَأَيۡتَهُۥ خَٰشِعٗا مُّتَصَدِّعٗا مِّنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۚ وَتِلۡكَ ٱلۡأَمۡثَٰلُ نَضۡرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ)[2].

- الفكر في الحديث النبوي الشريف:

وردت الكلمة في عدة مواضع، وفيما يلي بعض الأمثلة :

وردت الكلمة في صحيح البخاري في أربع مواضع، واحدة بلفظ البخاري، والباقي بلفظ القرآن الكريم، منها الباب الذي افرده البخاري لما تحت كتاب الصلاة : "باب يفكر الرجل الشيء في الصلاة"،[3] وفي الحديث الذي ورد في حلية الأولياء لأبو نعيم والذي رواه أبوذر الغفاري حيث يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : " ... وساعة يفكر فيها في صنع الله عز وجل ... " [4] كما وردت الكلمة في صحيح مسلم في موضعين، واحد منهما بلفظ مسلم في باب فضل دوام الذكر والفكر في أمور الآخرة والمراقبة، والثاني في كتاب الزهد والرقائق[5].

- الفكر عند بعض العلماء والمفكرين قديما وحديثا:

نظرا لطبيعة المعرفة في البيئة الإسلامية الأولى، ودخول العلماء والمفكرين ميدان استنباط العلوم والمناهج والأدلة، وبروز إشكالات من قبيل ما هو كلامي أو فلسفي في الثقافة المعرفية الإسلامية، كان لهذا المفهوم حضورا في مجموع السجلات والتأليفات، وإن لم يكن في كثير من الأحيان بصيغة الفكر، وإنما جاء في كثير من المرات بصيغة العقل والتأمل والتدبر والنظر، وفيما يلي بعض التعريفات المعطاة لهذا المفهوم :

1- سورة المدثر، الآية 18 .
2- سورة الحشر، الآية 21 .
3- محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي: صحيح البخاري، دار ابن كثير، ط: 01 ، 1993م ، ج 1 ، ص409 ،
4- أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء ،دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط01 ، 1988 ، ج 01 ، ص221 .
5- مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري: صحيح ، دار إحياء الكتب العربية ، بيروت ، ج4 ، ص2107 .

أ- يقول أبو حامد الغزالي : "اعلم أن معنى الفكر هو إحضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة"[1]، وقد جعل الفكر مرادفا للتأمل والتدبر.

ب- وبالنسبة لإمام الحرمين الجويني، يدل الفكر على النظر، يقول : "والنظر في اصطلاح الموحدين هوالفكر الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن ؛ ثم ينقسم النظر إلى قسمين : إلى الصحيح وإلى الفاسد"[2].

ج- ويعرفه التهانوي بقوله : "ولا شك أن النفس تلاحظ المعقولات في ضمن تلك الحركة، فقيل : الفكر هو تلك الحركة والنظر هو الملاحظة التي في ضمنها، وقيل لتلازمهما أن الفكر والنظر مترادفان"[3].

د- وعرفه عبد الرحمان الزنيدي : "والفكر في المصطلح الفكري –والفلسفي خاصة- هو الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات، أي النظر والتأمل والتدبر والاستنباط والحكم، ونحو ذلك. وهو كذلك المعقولات نفسها، أي الموضوعات التي انتجها العقل البشري"[4].

هـ- وعرفه طه جابر العلواني بقوله: "الفكر اسم لعملية تردد القوى العاقلة المفكرة في الإنسان، سواء أكان قلبا أو روحا أو ذهنا بالنظر والتدبر، لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومة، أو الوصول إلى الأحكام أو النسب بين الأشياء"[5].

بالنظر في مجموع ما تم تقديمه من أمثلة، وغير ذلك مما تركناه تفاديا للتطويل، نستخلص ما يلي:

5- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الندوة الجديدة بيروت، ج 4 ، ص 425 .
2- أبو المعالي عبد المالك الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: أسعد تميم ، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت ط01،1985 ،ص25.
3- محمد لعلى بن علي التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، دار صادر،بيروت،ج 3 ، ص 1121.
4- أبو زيد عبد الرحمن: حقيقة الفكر الإسلامي ، دار المسلم،الرياض ط1، 1994، ص 10.
5- طه جابر العلواني: الأزمة الفكرية المعاصرة ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، و.م.أ، ط1، ص27.

- الفكر بمعنى إعمال النظر والتأمل في مجموعة من المعارف بهدف الوصـــول إلى تحقيق معرفة جديدة.
- الفكر بمعنى الثمرة التي تنتج عن عملية التفكير.
- إن التفكر عملية عقلية تستخدم فيها كل الوسائل المساعدة للوصول إلى حقيقــة الدنيا والآخرة...
- الفكر مرادف للنظر، وهو إعمال العقل في الأمور المختلفة للوصول إلى أمــر جديد.
- التفكير ثمرته التذكير.

5- تعريف الفكر الإسلامي:

يعتبر المحدد (الإسلامي) هنا الضابط الأساسي الذي، بناءً عليه، يتحدد معنـــى مفهوم الفكر الإسلامي؛ إذ المرجعية الإسلامية هي الإطار الذي به وعليه وحوله تدور مجموع تأملات ونظرات المفكرين المنتمين إلى المذهبية الإسلامية؛ خاصة إذا أخـــذنا بعين الاعتبار أن هوية الفكر، أي فكر، وخصوصيته، لا يتم التوصل إليهـــا إلا مـــن خلال النظر في العلاقة المتينة الموجودة بين هذا الفكر والمرجعية التي ينتمي إليهـــا، والتي تمنحه الرؤية وتحدد له نوع المنهج، بل وحتى الأهداف.

وإسهاما في تقريب مفهوم الفكر الإسلامي وتصحيح الرؤية المغلوطـــة التـــي شاعت حوله، نقول مع مجموعة من الباحثين على أن الفكر الإسلامي هو :

وكما تعدَّدت تعريفات الفكر لغةً واصطِلاحًا، فإنَّ الفِكْر الإسلامي هو الآخـــر عـــرف تعريفات عدَّة، نذكر من بينها:

الفكر الإسلامي يعني :"كلّ ما أنتجه فِكْر المسلمين منذ مبعث الرَّسول - صلَّى الله عليه وسلَّم -إلى اليوم في المعارف الكونيَّة المتصلة بالله - سبحانه وتعالى - والعالم والإنسان، والَّذي يعبّر عن اجتهادات العقْل الإنساني لتفسير تلك المعارف العامَّة في إطار المبادئ الإسلاميَّة، عقيدة وشريعة وسلوكًا".[1]

الفكر الإسلامي يعني: "كلّ ما ألَّفه علماء المسلمين في شتَّى العلوم الشَّرعيَّة وغير الشَّرعيَّة، بغضِّ النَّظر عن الحكم على مدى ارتِباط هذا النِّتاج الفكْري بأصل العقيدة الإسلاميَّة"[2].

كما يعني: "نتاج الفكْر الَّذي تصدَّى للفلْسفات والنَّظريَّات الغربيَّة، ناقدًا لها وواضعًا البديل الإسلامي محلَّها"[3].

وقد يعني" :كلّ ما هو غير تجريبي من مقوّمات الحضارة الإسلاميَّة"[4].

ويقصد منه أيضا: "الحكم على الواقع من وجهة نظر الإسلام" [5].

وقد يأتي بمعنى: "المنهج الَّذي يفكِّر به المسلمون أو الَّذي ينبغي أن يفكِّروا به"[6].

ولهذا فيمكننا أن نقول أن الفكر الإسلامي:

أ- هو كلّ نتاج للعقْل البشري الموافق لمنهج الإسلام المتبع لتعليمات القرآن الكريم وآثار النبي محمد عليه الصلاة والسلام.

1- محسن عبدالحميد: تجديد الفكر الإسلامي،دار ابن الجوزي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط01، 1424هـ/2003م ، ص18.

2- السيد محمد الشَّاهد: رحلة الفكر الإسلامي من التأثُّر إلى التَّأزُّم، دار المنتخب للدرسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط01، 1994، ص63.

3- مصطفى حلمي: الفكْر الإسلامي في مواجهة الغزْو الثقافي، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع،الإسكندرية ، مصر ، ط01 ، 1998،ص46.

4- محمد عبداللطيف صالح الفرفور: خصائص الفكْر الإسلامي، دار الإمام الأوزاعي، دمشق ، سوريا، ط01،2001، ص26.

5- محمد حسين عبدالله: دراسات في الفكْر الإسلامي، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة ،د/ط، د/ت، مصر ، ص12، 13.

6- عبدالمجيد النجَّار: دور حرّيَّة الرَّأي في الوحدة الفكريَّة بين المسلمين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هريندن، فرجينيا، و.م.أ، ط01، 1992، ص29.

ب- انه نتاج التأمل العقلي عن نظرة الإسلام العامة للوجود، والمتوافق مع قيم الإسلام ومعاييره ومقاصده. فقولنا "نتاج" يبين أن المقصود هو حصيلة التفكير، وقولنا "التأمل العقلي"يشير إلى أنه اجتهاد بشري قابل للخطأ والصواب، وقولنا "المنبثق عن نظرة الإسلام العامة إلى الوجود"، يفيد أنه لابد أن يكون مرتكنا إلى كليات الإسلام الأساسية وصادر عنها، وقولنا المتوافق مع قيم الإسلام ومعاييره ومقاصده احتراز في موضعه لتصحيح ما يمكن أن يقع من خلط في التأمل العقلي، فحيثما لا يتوافق نتاج التأمل مع قيم الإسلام، فهذا آية خطئه، ذلك أن الإسلام منظومة متكاملة متناغمة منسجمة، فأي نشاز يأتي به التأمل العقلي، يحتاج إلى إعادة نظر وتقويم وكذلك، لابد من التزام المعايير الإسلامية في فهم النصوص بمراعاة أصول الاستنباط، طبقا لقواعد العربية ومنطق الشريعة "أصول الفقه، وأصول التأويل"؛ وذلك لابد من استحضار المقاصد العامة في الشريعة، التي تحول دون الفهم الحرفي للنصوص، والذي ربما يخالف مقاصد الشريعة الأساسية[1].

وإذا ما حاولنا تقديم تعريف نسهم به في ترسيخ المفهوم الصحيح للفكر الإسلامي، فإننا نقول على أن الفكر الإسلامي من المفاهيم الحديثة التي راج استعمالها في الأدبيات المشكلة للخطاب العربي والإسلامي المعاصر، وهو بذلك مجموع الموضوعات التي تخاطب العقل البشري، والتي تدفعه إلى إعمال النظر والتأمل والتفكر والاستنتاج والبحث، فيما يتعلق بعلوم الشريعة وقضايا العقيدة والقيم والاتجاهات الحضارية والاجتماعية، وبقضايا العلوم التجريبية، وغيرها، كل ذلك من وجهة نظر إسلامية مؤسسة على خليفة عقدية ثابتة : القرآن الكريم والسنة النبوية. وبذلك نتجاوز، قطعا، التعريفات التجزيئية التي تقتصر، في تحديدها لمجالات الفكر

1- أحمد حسن فرحات: مصطلح الفكر الإسلامي، ضمن ندوة "الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية" ج /2، معهد الدراسات المصطلحية-بكلية الآداب ظهر المهراز، فاس، المغرب ، ط1،1996، ص693.

الإسلامي، على علم الكلام والفلسفة والتصرف، أو التعريفات التـــي تجعـــل الـــنص الشرعي جزء من مادة الفكر الإسلامي[1].

فالفكر الإسلامي يضم كل ما أنتجه العقـــل الإســـلامي فـــي كـــل المجـــالات وبخصوص كل الإشكاليات والقضـــايا المرتبطـــة بـــالوجود والطبيعـــة والعلاقـــات والحياة...، ولكن من وجهة إسلامية، أي خاضعة للمنهجية الإسلامية التـــي حـــددتها ابتداءً الشريعة الإسلامية ؛ وبذلك يتم إخراج كل الفلسفات والأفكار والمفـــاهيم التـــي تعتمد خلفية عقدية أو فلسفية غير إسلامية[2].

1- عبد العزيز انميرات: مفهوم الفكر الإسلامي: مقاربة تأصيلية- ملحق الفكر الاسلامي لجريدة العلم 10-01-1997، السنة 6، ص55.

2- عبد العزيز انميرات: مفهوم الفكر الإسلامي: مساهمة نقدية -نفس المرجع، ع 23، مارس 1993، ص68.

الفصل الأول

جذور المشروع الأركوني ومنطلقاته

المبحث الأول : البنيوية كأصل لمشروع أركون

المبحث الثاني : الأركيولوجيا وأصول المنهج الأركوني

المبحث الثالث : التفكيكية كمنطلق لمشروع أركون

المبحث الرابع : الهرمينوطيقا كأصل للمشروع الأركوني.

الفصل الأول : جذور المشروع الأركوني ومنطلقاته

توطئة:

يرى المفكر والفيلسوف الجزائري محمد أركون في العقل الغربي وما نتج عن عصر الأنوار من تقدم في مختلف المجالات الطريقة المثلى لدراسة النصوص بالعقل العربي، إلا أنه يركز على الجانب الثيولوجي (Théologie) ويرى أن الذروة في هذا الانتصار هو آلية تحرر الذات واستقلاليتها عن العقل الكنسي اللاهوتي الذي سيطر مطولا وخاصة في القرون الوسيطية لهذا أراد محمد أركون أن يهتم بالتراث الإسلامي دون إحداث قطيعة مطلقة وجذرية مع التراث، فمختلف إنتاجاته الفكرية تتناول هذا التراث تناولا نقديا وذلك لإعادة بلورة العقل الإسلامي.

إن البحث في المشروع الأركوني يجعلنا نعود إلى أصول ومرجعيات هذا المشروع، وسنقف عند عدة محطات هامة، وقبل أن نعرض مرجعيات الحداثة الغربية، سنتوقف قليلا عند القرن الرابع الهجري، أو جيل ابن مسكويه، حيث اعتبره أركون أنه قد امتلك نزعة إنسانوية Humanisme تحررية اتسمت بسمات ليبرالية إذا صح القول، باتجاهين: "اتجاه الموضوعات المبحوثة في الدين والاجتماع البشري، واتجاه المنهجية وهى منهجية عقلانية لم تقتصر على الفلاسفة بل شاركهم فيه حتى المتكلمون، بمن في ذلك الأشاعرة... "[1].

كما نجد أركون قد اهتم بزملاء ابن مسكويه أمثال التوحيدي والعامري، والملاحظ على أركون من خلال بحوثه المتعلقة بابن مسكويه والتوحيدي أنه لم يهتم كثيرا بالجوانب الأدبية للثقافة العربية والإسلامية، بقدر ما اهتم في تراث التوحيدي "بالجوانب غير الأدبية، مثل التجربة الصوفية، والنهم المعرفي وسعة الإطلاع

1 - محمد أركون: المفكر والباحث والإنسان (حلقة نقاشية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية) رضوان السيد ...(وأخ) تحرير عبد الإله بلقزيز ، بيروت ، ط01، 2011،ص 24.

والتحرر من التعصب الديني والتهميش لدى أهل السلطة والنخب الثقافية شأنه في ذلك شأن ابن مسكويه والعامري..."[1] وبهذا نجد أركون يرى أو يضع التفكيـــر العقلانـــي لفلاسفة الإسلام في الذروة.

ولكن أركون وجد في الدراسات المتعلقة بهؤلاء نوع من الانغلاق وذلك مـــا حدث في القرنين الثاني والرابع للهجرة والمتعلق بالزندقة والزنادقة والذي درس مـــن طرف آدم متز (Adam Metz) وآخرون حيث اعتبروا أن من اتهموا بالزندقة مثـــل الرازي والحلاج وابن المقفع ... إنما هـــم أنـــاس قـــادوا تيـــار الحريـــة الخـــاص بالفكر"وأسهموا في مكافحة الجمود عن طريق الجدال العقلـــي وإظهـــار تناقضـــات المتكلمين المسلمين في الاستدلال والاختلاف[2].

ما يشدنا من خلال ما ذكر أن أركون في بداياته لم يكن مستشـــرفا تقليـــديا وإنما اهتم بعض الشيء، بالذين اهتموا بالدراسات الإســـلامية والـــذين اعتبـــروا أن للإسلام بزوغ تنويري ولكن سرعان ما انقضى بالـــدغمائيات المتجـــذرة فـــي تلـــك القرون على الرغم من التفات أركون إلى التراث الإسلامي أو بالأحرى إلـــى جيـــل مسكويه، ورأى فيهم الذروة الأولى إلا أنه يجب الانعكاس كثيرا في الحداثة الغربيـــة التي بلغت ذروتها مع فرانسيس بيكون *Francis Bécon* ، ورينيـــه ديكـــارت *René Descartes* وغيرهم، الذين دعوا إلى التقدم وتجاوز تحدي ايمانويل كانط *Immanuel Kant* مع فلاسفة الأنوار *(les philosophie des lumière)*، فنجد إيمانويل كانط يقول: "بأن التنوير يعبر عن خروج الإنسان من حال كونه قاصر، وتعني هذه الحالـــة أنـــه عاجز عن استعمال ذهنه دون الاستعانة بالآخرين وهو المسؤول عنها، وسببها لـــيس

1- محمد أركون: المفكر والباحث والإنسان، تحرير عبد الإله بلقزيز، مرجع سبق ذكره ص25.
2- نفس المرجع.

في الذهن بل نقص في أخذ القرار نقص في الشجاعة فكن شجاعا واستعمل ذهنك فهذا رصيد الأنوار"[1].

إن الأنوار وما جاء معه من عقلانية هو الذي أسس وسير ديناميكية الفرد وسيادته وسيطرته على الطبيعة، وتجاوزه امبريالية الذات الإلهية المتعصبة والمسيطرة على الكون عامة، والذات الإنسانية لذاته وتعامله مع العقل هو السبب في التفوق والتقدم، ويرى أركون أن الأمور المتناولة في الحداثة لا يمكننا أن نبسطها بل علينا أن نقتفي آثار الحداثة بخطواتها ومراحلها دون نقد أو تمحيص حيث يقول "نحن ننخرط في الحداثة عبر حركتين: الأولى هي استدراك ما فات، والثانية هي الانخراط في نقد الحداثة القائمة التي نتجاوزها، بتشكيل رؤية جديدة للعالم وصوغ عقلانية مغايرة تتجاوز عقلانية العصر الكلاسيكي وعقلانية عصر التنوير على سواء"[2].

فأركون يدعونا هنا إلى تحليل الحداثة وبسطها من أجل فهمها وذلك للحاق بها ومسايرتها، ومن ثمة نقدها وتجاوزها وإبراز ما أتت به، بمعنى أن الفكر العربي الإسلامي من أجل أن يتخلص من الجمود الذي بات يسيطر عليه، يجب أن يتتبع الحركتين السابقتين فيقول: "إذا ما قبل المسلمون المعاصرون أن ينفتحوا على هذه المنهجيات والعلوم الحديثة، فإنهم يستطيعون زحزحة الصخرة من مكانها، وتجديد نظرتهم جذريا للظاهرة الدينية".[3]

إن أصول المشروع التجديدي ومنطلقاته عند أركون قد تبلورت وتأسست على مرتكزات فلسفية وعلمية منها: البنيوية (Structuralism)،

1- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف ، ط1-2006، ص33.

2- علي حرب : الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998، ص 218.

3- محمد أركون : الإسلام، أوربا ، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ، دار الساقي، بيروت، ط02، 2001،ص196.

التفكيكية(*Deconstruction*)، التأويلية (الهيرمينوطيقا) (Hermeneutics)، الأركيولوجيا (الحفريات)(Archéologie)...إلخ، فأركون قد وجد ضالته لتأسيس مشروعه في هذه المناهج الحديثة أو بصفة أعم في العلوم الإنسانية وهي: "تيار المديات الطويلة التي قادته مدرسة الحوليات "Annales" وما قامت به من التكوينات الحضارية والثقافية على اختلاف المفاهيم بين الباحثين حول الأمرين (..)

أما التياران الآخران، فهما تيارا "ابستيمولوجيا ميشال فوكو Epistémologie de *Michel Foucault*" وتأملاته بشأن السلطة والمعرفة، وتيار الأنثروبولوجيا البنيوية الذي كان يقوده" كلود ليفي شتراوس Claude Lévi Strauss"[1].

فأركون أراد الانغماس في هذه المناهج من أجل أن يتحرر من أرثوذكسية العصور الوسطى التي لم تنتج غير الجمود والانسداد، والمخرج من هذا هو إعادة النظر في المنظومة العقدية للمسلمين وفي الاجتهاد في فهم المعيقات الحقيقية لشعار تطبيق الشريعة وفي التفكير الواقعي الذي يعيد رسم حدود تدخل الدين في الشؤون المدنية ...[2]، كل هذا كان بغرض مواكبة التطور العلمي والمنهجي الذي وصل إليه الفكر الغربي.

1- محمد أركون: المفكر والباحث والإنسان، تحرير عبد الاله بلقريز، مرجع سبق ذكره، ص 22.
2- شافية صديق: إشكالية النهوض في الفكر الإسلامي المعاصر، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط01 ، 2006، ص156 .

المبحث الأول : البنيوية كأصل لمشروع أركون

لقد انصبت مجهودات دي سوسير (*de Saussure* Ferdinand) إلى التوجه نحو إستكشاف علاقة اللغة بمضامينها، فبحثه كان مختلفا بشكل جذري عن غيره من اللغويين، فإذا كان اهتمامهم مدى مطابقة عناصر ومكونات اللغات التي افترضوا من قبل أنها متقاربة، فإن دي سوسير كان منكبا على "تبيان أن العناصر اللغوية غير معطاة مباشرة، وأن بحثا كاملا يجب إجراؤه للتعرف عليها والاعتراف بها، وإن اكتشافها واكتشاف علاقاتها المتبادلة هما شيء واحد"[1]

من خلال هذا نقول أن اللغة مكونة من كلمات، وهذه الأخيرة ما هي إلا رمز، وبالتالي فاللغة هي نظام من الرموز، ويعيد دي سوسير هذا النظام إلى مكونين أساسين: "الصوت أو المكون الصوتي ويسميه الدال، والمكون الذهني ويسميه المدلول، ومن التحام الدال والمدلول يتولد المعنى" [2] لقد غيَّر دي سوسير النظرة إلى اللغة[ô] بعدما اعتبر هذه الأخيرة مجموعة من الإشارات والرموز تعبر عن أفكار كانت ترى في اللغة مجرد وسيلة للتعبير، هذا التصور للغة غير المفهوم التقليدي لها وأحدث ثورة عارمة في البحث اللغوي المعاصر ولقد اشْتُقَّتْ ثنائيات شكلت أساس البحث اللغوي مثل: اللغة/الكلام، التزامن/التعاقب، الدال/المدلول، التتابع/الترابط ...[3] وهذه الطريقة أسهمت في ضبط اللغة على المستويين التعاقبي التطوري والواقعي التزامني[ô ô]، حيث يقول دي سوسير: "لبيان أن اللغة لا يمكن أن تكون إلا منظومة

1- اندريه نوادري: ميشال أنطوان...وأخ مداخل الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1،فبراير 1998، ص 164.

2-عمر مهيبل: اشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الدار العربية للعلوم، ناشرون منشورات الإختلاف، المركز الثقافي العربي، ط1، 1426-2005، ص 217.

ô دي سوسير عندما يدرس اللغة، فإنه يميز بين اللغة langue والكلام parle، فاللغة هى مجموعة من القواعد التي يلتزم بها المتكلمين من أجل التواصل، أما الكلام فهو الاستخدام الفعلي.

3-عمر مهيبل: اشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 217.

ô ô المقصود **بالمستوى التزامني**: هو زمن حركة العناصر فيما بينها، في البنية تتحرك العناصر في زمن واحد هو زمن نظامها، أي أنه يرتبط بما هو متكون وليس بما هو في مرحلة تكون، أي بما هو مكتمل وليس بما يكتمل، و**المستوى التعاقبي** يرصد التغيرات والتطورات التي تحدث للبنيات عبر الزمن وهذا ما يعرف بالتاريخ الواقعي.

من قيم مجردة، يكفي الأخذ في الحسبان اعتبار العنصرين الذين يشاركان في وظيفتها وهما: الأفكار والأصوات... فكل شيء إنما يتم بين الصورة السمعية والتصور وذلك ضمن حدود الكلمة مقدرة كمجال مغلق موجودا في ذاته"[1]، من خلال هذا القول يمكننا أن نعتبر أن منظومة اللغة تنحصر في ردة فعل فرد ما جراء سماعه لصوت ما.

ومن هذا العرض المختصر عن البنيوية، خاصة في جانبها اللغـــوي عنـــد دي سوسير يظهر لنا الجهود اللسانية المتمحورة حول العناصر التالية:

أ/ استخدام مفهوم النسق بكل ما يترتب على ذلك.

ب/ أسبقية التحليل التزامني على التحليل التعاقبي.

ج/ بنية النسق بنية موضوعية تستبعد كل قصد ذاتي أو وعي.

كما أن العقلانية المتبدية فيه هي عقلانية غير قصدية[2].

وعلى هذا كانت البنيوية وخاصة في تركيزها على اللغـــة أحـــد ركـــائز المشـــروع الأركوني، "سنناقش مشكلة اللغة بوصفها خطابا ... بمعنى أنها لا يمكـــن أن تصـــاغ صياغة مناسبة دون اللجوء إلى التقدم الهائل الذي أحرزه علم اللغة الحديث"[3].

ونقصد هنا اللغة بمستوياتها المختلفـــة التركيبـــي والصـــرفي والنحـــوي والصـــوتي وبأنظمتها المختلفة الإتصالية والبلاغية وبخلفيتها الثقافية "فاللغة تتعدد أنظمتها البلاغية بحسب تعدد أنماط الثقافات للمجتمعات عير العصور"[4].

1- فردنان دي سوسير: محاضرات في الالسنية العامة، تر: يوسف غازي مجيد النصر، منشورت دار للثقافة جونية، بيروت، الفصل الأول 1984،ص 137-139.

2-عمر مهيبل: اشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 218.

3- بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط02، 2006، ص23.

4 - Erneste csserer, La philosophie des formes symbolique, ed :Minuit, Paris, 1972, P131.

المبحث الثاني : الأركيولوجيا وأصول المنهج الأركوني

يعتبر **ميشال فوكــو** ô Michel Foucault(1926-1984) مــن المؤسســين للبنيوية، وقد كانت رغبته معلنة في تدمير مفهوم الذات حيث أنه سعى " إلى تأســيس مقال صارم، يتسم بالنقدية والعلمية والشمولية ويتبع منهج البحث والتنقيب في خبايــا البنية المعرفية التاريخية والاجتماعية للمجتمع الغربي"[1]، وقد كان الهدف من المــنهج الحفري (الأركيولوجي Archéologie) عنده، هو بلوغ العلمية، وإغفــال المفــاهيم المحورية التي شكلت تراث الغرب والفلسفات العقلانية المثالية.

هذا البحث الحفري قدم صورة مطابقة تماما، يظهر فيها الغرب عاريا مجردا من حصانته العقلانية والأخلاقية، السياسية وحتى اللاهوتية، فبدل مفهــوم "العقلانيــة والعقل نجد مفهوم الجنون، وبدل التواصل الظاهري نجد حقبا وأزمانا لا رابط بينها، ومفاهيم ومعارف لا تقاطع بينها أيضا"[2].

تتجلى محاولة فوكو في هدم البنية الميتافيزيقية وتجاوزها وذلك عــن طريــق الهامشي، فالمبدأ الحفري يقول: "كل منظومة معرفية تقول كل ما إمكانها قوله، وترى كل ما بإمكانها رؤيته، نظام الكلمات والأشــياء تخترقــه جملــة مــن الاهتــزازات والتصدعات لينهار كل ما على سطح معرفي، وتقوم على أنقاضها منظومة معرفيــة أخرى تعيد تنظيم وترتيب موضوعاتها وآليتها المنهجية والتمحيصية بــنمط آخــر"[3]، فالتجربة الفوكوية ترفض البساطة وتدعو إلى الممارسة الفكرية الجديدة، والبحث عن منهجيات تناسب الموضوعات المعرفية، لهذا استخدم أركون مفــاهيم ومصــطلحات

ô فيلسوف فرنسي ولد في بواتييه، وتوفي في باريس من مؤلفاته، المرض العقلي وعلم النفس 1961-أركولوجيا المعرفة 1969، نشأة الجنس 1975(انظر فيصل عباس موسوعة الفلاسفة، ص433).

1- العرب والفكر العالمي، من نص العقلانية النقدية المعاصرة، الشعر الأثر، العدد17و18، شتاء ربيع، 1992، ص10.

2-عمر مهيبل: من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، ص 135.

3- محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر الغربي المعاصر)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2002، ص151.

فوكو وبخاصة مصطلح الإبستيميه وبالطبع فإن استخدامه لهذا المصــطلح غرضـــه تحقيب الفكر العربي الإسلامي ابستيمولوجيا.[1]

ومثلما اعتمد فوكو على مفهوم القطيعة نجد أن أركون كذلك يؤكد علـــى هـــذه القطيعة العميقة بين العصور معرفيا "وعلى غرار فوكو، يلاحـــظ أن أركـــون جـــدد قطيعة بين المعرفة الحديثة والمعرفة التي سبقت العصر الحديث، ولا سيما المعرفـــة القروسطية"[2]، وبهذا فإن المفاهيم والمصطلحات الإبستيمولوجية كانت حاضرة بقـــوة في التصور والطرح الأركوني بما في ذلك مفهوم القطيعة.

1- محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ... أين هو الفكر الإسلامي؟ ، تر: هاشم صالح ، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط02، 1995، ص6-7 .

2- رون هاليبر: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة: جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط01، 2001م، ص45.

المبحث الثالث : التفكيكية كمنطلق لمشروع أركون

يمثل جاك دريدا (Jaque Derrida) (1930-2005)، أحد الفلاسفة الــذين أرادوا تكسير الأنساق الميتافيزيقية، منطلقا من سياق علمي حدده ببنيوية دي سوســير وذلك بوضع اللسانيات كركيزة لنقد الميتافيزيقا، أو بالأحرى نقول تم الانتقــال مــن براديغم (Paradigmes) فلسفة الوعي إلى براديغم اللغة، فهو يسعى لإيضاح أســس علم الكتابة "يشير بعلم الكتابة بوصفه الخيط الموجه العلمي لنقد الميتافيزيقا، بمقدار ما يتصدى لجذور الكتابة الصوتية، أي الكتابة المصوغة على نموذج الكــلام، وبالفعــل مثل هذه الكتابة ليس ملازما للفكر الميتافيزيقي وحسب بل يعود أيضا إلــى الأصــل ذاته، دريدا على يقين أن الكتابة الصوتية هي الوسط الــذي تمــت فيــه المغــامرة الميتافيزيقية الكبرى، والعلمية والتقنية والاقتصادية للغــرب محــدودة فــي الزمــان وتلامس اليوم حدودها"[1].

من خلال هذا القول يتضح لنا معارضة دريدا للكتابة الصوتية فهو يرى فيها الميتافيزيقيا وبذور التقنية المنغلقة.

إن ما أخذه دريدا ونعني علم الكتابة، يحتوي على قواعد لغوية، وذلك من أجل القضاء على سلطة الذات، وهذا ما يجعلنا نلغي الحواجز التي تميز الخطاب، فــنحن نكون أمام نص عام، الذي وحتى وإن لم يفهم فإنه يمتلئ بالإشارات، وهذا ما يتــرك أثرا وبه نتجنب الوقوع في الأخطاء الميتافيزيقية التي بالضرورة يتبعها إعطاء أولوية للذات المفكرة أو الأنا على النص المكتوب، وبالتالي فإن هذا الأثر الناتج عن قواعــد الكتابة هو الذي يقوم مقام الذات، فدريدا يرى في النص الحافظ، الأساس لكل شــيء، عكس الكلام الذي يرى فيه التلاشي والاختفاء، حيث "... تضمن الكتابة إمكان إعــادة

1- يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، 1955، ص 259.

قراءة نص في ظروف متغيرة على الدوام أيا كانت، إن ما يسحر دريدا هو فكرة انقرائية مطلقة، حتى في غياب كل مرسل إليه ممكن حتى بعد موت كل الكائنات المعقولة، وتبقى الكتابة على الإمكان مفتوحة لقراءة متجددة..."[1]، إذن فالعالم مملوء بالآثار الناتجة عن النص أي عن الكتابة:"كل أثر كتابي (Graphème) هو ذو ماهية صائبة"[2].

وبالتالي هدف دريدا من منهجه إحداث ثورة فكرية هي في بعض وجوهها استمرار للثورة الفلسفية والإنجازات الفكرية والمعرفية التي عرفها الغرب في القرنين الماضيين[3] ، فتفكيك النصوص الميتافيزيقية وتبيان ما يتخللها من التناقض والغموض مهمة ضرورية في قراءة النص حيث يقول دريدا:"...يجب أن نقطع شوطا مع الميتافيزيقيا، وأن نطرح عليها أسئلة تُظْهر أمامها من تلقاء نفسها عجزها عن الإجابة وتُفصِحُ عن تناقضها الداخلي، إن الميتافيزيقيا ليست نصا واضحا ولا دائرة محددة المعالم والمحيط يمكن أن نَخْرج منها ونُوجه لها ضربات من هذا الخارج (..) وهذه العملية هي ما دعوته بالتفكيك"[4].

وفق هذا التوجه والمنظور التفكيكي، يدعوا محمد أركون إلى إثارة وطرح الأسئلة التي تتعلق باللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه وذلك بدراسة "حرة لا مشروطة للآداب الشعبية في ضوء اللسانيات وعلم الاجتماع والتاريخ والعقلانية الملائمة"[5] ، وبناء على هذا يلح أركون على ضرورة الاستفادة في إعادة قراءة النص الديني من المناهج العلمية الحديثة.

1- يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، مرجع سبق ذكره، ص 262.
2- نفس المرجع، ص 263.
3- سليمان عشراتي: تجليات الحداثة ،معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة وهران، ديوان المطبوعات الجامعية ، العدد02، يونيو 1993 ، ص103.
4- جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، حوار وترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، 1988، ص 47.
5- محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986، ص66.

المبحث الرابع : الهرمينوطيقا كأصل للمشروع الأركوني

التأويل أو بالأحرى الهيرمينوطيقا (Herméneutique)، ومن الأفضل أن تبقى تسميتها هكذا لأنها أقرب، إلى روح الكلمة نفسها وتعني فن تأويل وتفسير وترجمة النصوص،"فالتأويل هو عبارة عن فن"[1] ويطلق على الهيرمينوطيقا معنى الفن ذلك لأنه يشتغل على البنية الداخلية والمعايير والحقائق المتضمنة في النصوص بطريقة مضمرة، وهذا ما يجعله يعمل على فهم البدايات الأولى لهذه النصوص من أجل تأسيس معرفي" والفهم عندما يعمل لا يلغوا فقط، أي لا يقول رموزا وإنما هو يؤول، أي أنه يبحث عما هو أولٌ في الشيء، هما الأسس والأصل"[2] .

بمعنى أنه ينقب ويحفر في النصوص المكونة للتراث الإنساني فمفهوم "التأويل اليوم أصبح مفهوما عالميا يسعى إلى احتضان التراث برمته"[3] من أجل الكشف واستبيان الحقيقة، ويرتبط فن التأويل خصوصا بإشكالية قراءة الكتابات اللاهوتية والنصوص المقدسة ومن أبرز رموز الهيرمينوطيقا خاصة الحديثة نجد دلتاي Dilthey Wilhelm وشلايماخر Shleimakher إلى هيدغر Martin *Heidegger* وغادامير Hans-Georg *Gadamer* ، ولكن تختلف من جيل إلى جيل ليبقى معناها الأصيل فهم النص وتفسيره، بعيدا عن الأطر الإيديولوجية والعقبات الدوغمائية حيث "ينبغي أن نفهم النصوص انطلاقا من النصوص ذاتها وليس اعتبارا من المذهب الذي ننتمي إليه، بحيث لا يوجه المذهب النص، وإنما يستقل هذا الأخير بحقيقته عن كل توجه يسحبه ضمن إطاره الخاص"[4].

---

1 -Schleiermacher friedrich, Herméneutique, Genève, labor, Fides, 1987, p29.

2 - مطاع صفدي: إستراتيجية التسمية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986، ص 224.

3- هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل الأصول والمبادئ الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الإختلاف، ط02، 2006،ص150.

4- محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، مرجع سبق ذكره، ص 30-31.

بمعنى أن فهم النصوص لا يجب أن يستند على الجانب اللاهوتي بل يجب تطبيق منهجية التأويل والمعتمدة على اللغة والمنطق والترجمة...، يقول أمبيرتو إيكو "يشكل النص مجرد مثير للخيال، بينما يشكل التأويل إعادة بناء قصدية النص وفق قواعد خاصة للتأويل"[1].

من خلال ما عرضناه نقول إن محمد أركون أراد استنهاض الفكر العربي الإسلامي من ركوده وخموله وذلك باتباع المناهج الغربية لمحو الدوغمائيات اللاهوتية المسيطرة على هذا الفكر، فأركون من أبرز الحداثيين الذين نقلوا الوعي الحداثي الغربي الأوروبي وجعله وسيلة منتجة للنصوص والتقدم، وذلك باستعمال مصطلحاته وتسييرها داخل التراث العربي الإسلامي.

إلا أن تأويل النص الديني الإسلامي ونقصد به هنا النص القرآني مع ما يشوبه من محاذير شرعية وأخرى منهجية، فهو باعتباره عملية عقلية غالبا ما يصطدم بحرفية النص وقدسيته فيكون الحفاظ على النص أو الإمعان في تأويله ضرورة تقتضي الرجوع إلى أصول اللغة واللسان العربي بعد مراعاة ظروف النص، ففي التأويل "لابد من تقديم العقل، ومراعاة ظروف النص عند التأويل في المقام الأول، ثم النظر إلى اللسان العربي بعد ذلك وإن كانت الأخطاء الواردة في التأويل، بصفة عامة ترجع (...) إلى المتناول للنص وليس في النص نفسه"[2].

سعى محمد أركون لإيصال عمله بشتى الطرق دون مراعاة للانتقادات التي كانت تواجهه، فقوله يبرز لنا ذلك:" لطالما سمعت انتقادات في العواصم الأوروبية أو الغربية المختلفة لطالما واجهتني في باريس وستراسبورغ (..) وغيرها"[3].

1- إيكو أمبيرتو: التأويلية بين السيميائيات والتفكيكية، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي ، الدر البيضاء، المغرب، ط01، 2000، ص192.
2- أحمد عبد الغفار السيد: النص القرآني بين التفسير والتأويل، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط02 ،1982، ص154.
3- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، تر:هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، ص 24.

من خلال هذا القول نرى أن هاجس أركون هو إيصال وبعث مشـــروعه مـــن أجل النهوض بالواقع والعقل الإسلامي رافضا تغييب التراث الإسلامي "كل الخطابات موجودة في الساحة العربية أو الإسلامية ما عدا خطاب واحـــد : الخطـــاب العلمـــي والتاريخي و الفلسفي والأنثروبولوجي عن التراث الإسلامي، هذا هو الخطاب الغائب وغيابه موجع"[1]، ولهذا كان أركون يرفض تغييب الخطاب العلمي وما توصلت إليـــه العلوم الاجتماعية والإنسانية من مناهج ويحرص على استثمارها فـــي فهـــم التـــراث الإسلامي.

---

[1]- محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر: هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط01، 2011، ص120 .

الفصل الثاني

الإسلاميات التطبيقية والمناهج الغربية عند محمد أركون

المبحث الأول : العقل والتراث في الفكر الإسلامي

المبحث الثاني : إشكالية إعادة بعث العقل الإسلامي

المبحث الثالث : تطبيق المناهج الغربية على النص الديني

المبحث الرابع : قراءة أركون لبعض سور القرآن الكريم

الفصل الثاني

الإسلاميات التطبيقية والمناهج الغربية عند محمد أركون

توطئة:

إن مرتكزات مشروع محمد أركون القائمة على نقد جذري للتراث بنصوصه المؤسسة والمتأسسة يمثل ذروة العقلانية المبنية على تقديم العقل وتحكيمه في النظر وفهم نصوص هذا التراث وتمحيصها بإخضاعها إلى منهج نقدي صارم ودقيق كتلك المستخدمة في دراسة الظواهر الإنسانية، بغية تبريرها علميا وضمان إستمراريتها في عصر الحداثة وما بعد الحداثة، غير أن مثل هذه الدعوة إلى إعادة القراءة عادة ما تكون غير مستساغة شأنها شأن العديد من الدعوات التي عرفها التاريخ الإسلامي، فقد أراد أركون أن يكون مشروعه امتدادا لهذه الدعوات المطمورة وسط صيحات عدم المساس بالمقدس والمحافظة على التراث.

وفعلا فإن محمد أركون قد حاول تطبيق بعض المناهج التي تكلم عنها في مشروعه على بعض سور وآيات القرآن الكريم، وقد وضع مشروعاتٍ كثيرة لقراءة القرآن، والتراث الإسلامي المكتوب، وجمع بحوثه حول القرآن أو خُلاصاتها في مؤلفاته، كما فعل بعدة سُوَرٍ قرآنيةٍ مثل العَلَق، والانشراح، والضحى، وسورة التوبة، وسورة الكهف، والفاتحة، كما طبَّق المبادئ التي استقاها من المناهج المختلفة السالفة الذكر في ظلّ مقاربات متعددة، مع التركيز على مسألة الوحي وماذا يعنيه دينياً وفي الديانات الإبراهيمية خاصة، وهو يفعلُ ذلك لا يقتصر على القرآن أو على نبذ التراث التفسيري الإسلامي، بل ينطلقُ كعادته في سياحةٍ واسعةٍ تتناول المقدَّس الديني لدى الديانات التوحيدية، كما تتناول معنى الكتاب المقدَّس أو المنزَّل، وتتناول مسائل المخيال والأُسطورة والعجيب والمُدْهش، لتعود للحظة الأنثروبولوجية والأصل

البدئي، دونما إهمالٍ للجوانب اللغوية واللسانية التي يعطيها أركون أهميةً استثنائية، إن بقيت أدواتٍ للفهم، وليست مقصودةً بحدّ ذاتها، فالمقصود الاعتصام بالمنهجيات الحديثة، وكيف تُسهمُ في تفتيح النصّ، وفي كشف اللامفكَّر فيه، وفي ضرب أو تجاوُز القراءة الكلاسيكية أو الأرثوذكسية .

المبحث الأول : العقل والتراث في الفكر الإسلامي

1 - مفهوم العقل في الفكر الإسلامي :

إن مشكلة العقل ودوره في التراث الإسلامي هي من الأهمية بمكان لفهم المشروع الأركوني والوقوف على حيثياته التاريخية والمنهجية، ولهذا كان من الضروري باستمرار ضبط تلك المفاهيم التي ارتكز عليها هذا المشروع في تأسيسه للتطبيقات الإسلامية والتي تكرر استعمالها في أدبيات هذا المشروع.

فكلمة العقل تُشْتَقُّ من الفعل الثلاثي عقل " العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل"[1].

وكذلك نجد في لسان العرب، العقل هو ضد الحمق، رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه والعقل: التثبت في الأمور ، والعقل : القلب ، والقلب العقل ، ونسمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه من التورط في المهالك ، أي يحبسه ، وقيل العقل ، هو التمييز الذي يميز الإنسان من سائر الحيوان ، وعقل الشيء يعقله عقلا : فهمه [2].

وقد أعطى أركون مفهوما للعقل الإسلامي يختلف عن كل المفاهيم التي أعطيت من قبل المفكرين والفلاسفة سابقا ، فهو يستبعد العقل في شموليته ومطلقيته ، أي يبتعد عن مفهوم العقل " كمجموعة الوظائف التي تكون المعرفة موضوعها بكل معاني الكلمة إحساس ، تداعي ، ذاكرة ، خيال ، إدراك وعي " [3] وكما قلنا أنه يستبعد العقل في مفهوم الخالد ، الذي عمل بها وتبناها المفكرين والفلاسفة ، والمسلمون بالأخص حيث يقول:" لا أقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام والمسيحية الموروث عن الأفلاطونية الحديثة والأرسطية، أي القوة الخالدة المستنيرة بالعقل

1- ابن فارس: مقاييس اللغة ، تحقيق الشيخ عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط 3 ، 1402 ، مادة عقل.
2- ابن منظور: لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ، (د.ط) 1990 ، مادة عقل.
3- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون ، مرجع سبق ذكره ، ص 63 .

الفعال، المنير لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني بل أقصد القوة المتطـــورة، المتغيرة، بتغير البيئات الثقافية والإيديولوجية"[1]، بمعنى أنه يريد العقل داخل التـــراث والتاريخ الإسلامي لا العقل الشكلي، وإنما عقل يتغير ويتطور بتغير التمظهرات التي تحدث في التاريخ الإسلامي.

أركون يرى أن العقل الإسلامي " ليس إلا صيغة من صيغ العقل ولـــيس كـــل العقل(..) إنه ليس عقلا أبديا وأزليا وإنما عقل تاريخي له نقطة تشَكل وبداية ونهايـــة، مثله مثل أي عقل في التاريخ"[2] أي أن العقل الإسلامي عقل تزامني يرتبط بالأحـــداث التي تحدث في الوقائع التاريخية، وبهذا أركون لا يريد من العقل أن يكـــون جـــوهرا ثابتا وهذا ما نجده في مفهوم العقلانية، في الفكر الحداثي والتي تعني وفق ما ورد في قاموس لا روس "عدم الخضوع لأي سلطة غير سلطة العقل وبالخصـــوص ســـلطة الدين" [3]، ويرى أركون أن على العقل في الفكر الإسلامي والذي ينتسب للوحي قرآنا وسنة أن نخضعه بالضرورة إلى التحليل والنقد والتفكيك.

2 - **مفهوم التراث:**

يُعَرَّفُ التراث في الموسوعات والمعاجم بأنه صـــفة مـــن صـــفات الله (ورث الوارث)، والتراث ما يخلفه الرجل لورثته والتاء فيه بدل من الواو[4]، ويفرق فيه بـــين المال والحسب والميراث مثلا خاص بالمال والإرث خاص بالحسب، أما في القـــرآن الكريم فهذه الكلمة وردت في قوله تعالى« وَتَأْكُلُونَ التُرَاثَ أَكْلاً لَمًا»[5].

1- أندريه لالاند: موسوعة الفلسفة، تر:خليل أحمد، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط1،2001، ص 688.
2- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 64.
3-Dictionnaire encyclopédique illustré , larousse, 1991 . p 1159.
4- ابن منظور: لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت (د.ت) مجلد 3، ص907.
5- سورة الفجر، الآية 19.

وإذا أردنا أن نقارن بين المعنى اللغوي والمعنى المستعمل لكلمة التراث في الفكر العربي المعاصر نجد الفرق واضح بينهما، وهذا ما نلحظه في استعمالات الفلاسفة القدامى كابن رشد لمعنى التراث بعبارات أخرى مثل: "إنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قَالَه من تقدمنا في ذلك"[1].

ولهذا فمن الأحسن إذا أردنا أن نأخذ مفهوم التراث لأجل الدراسة أن نترك جانبا المفهوم اللغوي له، أما من الناحية الاصطلاحية فنجد الجابري يوضح ذلك بقوله: "المقصود بالتراث كما يتحدد داخل الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر، هو بصورة أساسية العقيدة والشريعة، اللغة، الأدب، الفن، الكلام، الفلسفة، والتصوف...وذلك قبل عصر الانحطاط"[2].

أما مفهوم التراث الإسلامي عند محمد أركون فنجده يتبع الدراسات الأنثربولوجية ويرى أن " هناك ثلاث طبقات من التراث ليست متراتبة فوق بعضها وإنما هي داخلة في حالة تفاعل متبادل داخل ما يدعى بشكل عام وعمومي التراث الإسلامي:

1. طبقة المستوى العميق المتمثلة بالقاعدة الثقافية، والتقاليد العرفية السابقة بكثير على الإسلام، ولكي ندرسها جيدا ينبغي أن نستخدم منهجية التعري الأثنولوجية ومنهجية التفسير الانثربولوجية.

2. طبقة المستوى الصريح المعروف بحسب اللغة الخاصة بالقانون الإسلامي ولكنه يحيلنا إلى المُعَاش الضمني المعقد جدا بسبب علاقاته الأصلية على مستوى

1- ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر،(د.ط)، 1982، ص28.

2- محمد عابد الجابري: التراث ومشكلة المنهج (أعمال ندوة ، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية) جمعية البحث في الأدب والعلوم الإنسانية ، دار توبقال ، الدار البيضاء ط1 ،1986 ، ص 83.

الاثنولوجي الأول ، فكل ما يخص مكانة المرأة مثلا ، يبرهن لنا على وجود مُعَــاش ضمني غير معترف به في " الصريح المعروف".

3. طبقة مستوى القوانين التشريعية الحديثة والتي تتعايش فـــي الوقــت وبحســب البلدان، بدءا من تركيا ومن السودان أو الجزيرة العربية أو الباكســتان، الجزائـــر أو تونس ...الخ مثلا استئصال جزء من الأعضاء الجنسية للمرأة لا يزال ممارسا فـــي بعض مناطق السودان ومصر على الرغم من العودة إلى الشريعة ..... " [1].

من خلال هذه الطبقات يمكننا أن نقول أن التراث " ظاهرة معقــدة وذلــك لأن الطبقات المكونة له تمازجت مع بعضها وشكلت خليطا معقدا .

أركون في دراسته يختص بالطبقة الثانية أي "الصريح المعروف" أو التـــراث الإسلامي المقدس مستعملا كلمة (Traduction) ، ولكن هذه الكلمة لا تتمركز على المذهب السني فقط ، و إنما السنة الإسلامية بأكملها ، وذلك من أجل الحفــاظ علـــى مكانته كمؤرخ أو باحث يريد اكتشاف الحقيقة "لا يفضل اتجاها آخر أو فرقـــة علـــى أخرى ، فذلك يعتبره خارج مهنته كمؤرخ أو باحث يحاول الكشـــف عـــن الحقيقـــة الموضوعية في التاريخ"[2]، هذا البحث عن الموضوعية يكون من العصـــر التأسيســـي للإسلام إلى حد الآن أما أن يكون الانتقال بالكتابة أو الكلام والمقصود بـــه التـــراث الشعبي والمحكمي[3] فأركون برؤيته المتميزة بالشمولية ، يريد إحـــداث قطيعـــة مـــع التراث الإسلامي الذي يحصر كل فئة مع نفسها ففكره " يحاول تجاوز مفهوم التراث

1- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، تر: هاشم صالح ، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر (د.ط) 1993، ص 104 .
2- محمد أركون: الفكر الإسلامي ، قراءة علمية ، تر: هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ط 1987 ، ص 17.
3- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون ، مرجع سبق ذكره ، ص 94.

الإسلامي المبتور الخاص بكل فئة منعزلة على نفسها ومنكفئة علـــى حقيقتهـــا التـــي تحذف ما عداها"[1].

وبهذا يمكننا أن نقول بأن التراث بالنسبة لأركون هو متضح ، ولو بالنسبة له فقط ، فهو كلي يشمل جميع الفرق ، مكتوب ، وشفهي دون تمييز أو تهميش وهذا هو الطابع العلمي فيه.

وقد ذكرنا سابقا أن أركون أراد أن يحدث قطيعة مع الفكـــر للوصـــول إلـــى الحقيقة بدون أي عقبات " وذلك بنزع كل أشكال الأسطرة والأدلجـــة عـــن التـــراث الاسلامي "[2].

3 - **اللاَّمفكر فيه في علوم القرآن:**

يورد محمد أركون في مؤلفاته جملة من المفاهيم يرتكز عليها فـــي توضـــيح اتجاهه النقدي منها: الممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه، واللاَّمُفكر فيه وتحتـــل هذه المفاهيم الثلاث مكانا محوريا في منهجيته واستراتيجيته النقدية[3]، فنجد في كتاباته داخل الفكر الإسلامي ثلاث مجالات، يرى فيها أن مجالين منها مجهولين في الفكـــر الإسلامي، أو غير مسموح للتطرق لها هذه المجالات هي كالأتي:

- " المفكر فيه (Le pensé): ويقصد به ما يسمح التفكيـــر فيـــه فـــي الفكـــر الإسلامي عبر تاريخه الطويل من قبل الدوائر الرسمية سياسية أو دينية.
- اللامفكر فيه (L'impensé): ويقصد به ما لم يفكر فيه في الفكر الإسلامي

1- محمد أركون : الفكر الإسلامي ، قراءة علمية ، مرجع سبق ذكره، ص 17.
2- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون ، مرجع سبق ذكره ، ص 95 .
3- عمر الزاوي: النقل ونقد العقل، تأملات في الخطاب الفكري عند أركون والجابري، رياض العلوم، الجزائر، ط2006،01 ، ص148 .

- المستحيل التفكير فيه: (L’impensable): ويقصد به ما هو مستحيل التفكير فيه في الفكر الإسلامي، وما لا يمكن التفكير فيه في الدوائر الرسمية"[1].
غير أن المتأمل في حجم المفكر فيه في المجتمعات الإسلامية الحالية يجده لا يضاهي حجم المجالين الآخرين خاصة حجم المستحيل التفكير فيه، الذي هو من الضخامة والاتساع ما يجعل الاقتراب منه يولد مشكلات ناتجة عن سوء فهم على حد تعبير محمد أركون[2]، وناتجة أيضا عن القدسية (الطابوهات Tabou) التي عادة ما تحاط بها موضوعات هذين المجالين.

هدف أركون من خلال بلورته لهذه المفاهيم، هو إثراء التاريخ الفكري الإسلامي وذلك بالانفتاح على التوترات والإيديولوجيات التي هي ممكنة الوجود، أو هي موجودة بالفعل بين التيارات الفكرية العديدة من أجل إلقاء الضوء عليها وحلها، والهدف منها أيضا كما يقول أركون: " تنشيط الفكر الإسلامي المعاصر، وذلك بتركيز الانتباه على المشاكل التي قد استبعدها والمحرمات والطابوهات التي أقامها، والحدود التي خططها والأفاق التي توقف عن التطلع إليها ... وكل ذاك حصل باسم ما كان قد فرضه تدريجيا بصفته الحقيقة المتعالية "[3].

ويرى محمد أركون أن اللامفكر فيه يوجد في الفكر الإسلامي ويعطي مثالا على ذلك كتاب " الإتقان في علوم القرآن" للعلامة جلال الدين السيوطي رحمه الله المتوفي سنة 911هـ، وقد جعله في ثمانين نوعا سنعرض هذه الأنواع أي التي قال بها السيوطي مقارنة برأي أركون، وطريقة إعادة تقسيمها، في الجدول التالي:

1- أحمد بوعود: الظاهرة القرآنية عند محمد أركون (سلسلة شرفان 28)، منشورات الزمن، دار البيضاء، 2010، ص 108.
2- محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط01 ، 1991 ، ص62.
3- محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مرجع سبق ذكره، ص 253.

جدول يبين تصنيفات السيوطي في كتابه الإتقان والتقسيم الجديد لها من طرف أركون

كتاب الإتقان (80 نوعا للسيوطي)		التقسيم الجديد لهذه الأنواع من طرف أركون	
الرقم	**النوع**	**الرقم**	**النوع**
01	معرفة المكي والمدني	01	مسائل التسلسل الزمني للأحداث نوع (1-8 و 11-13 و 15 و47)
02	معرفة الحضري والسفري		
03	النهاري والليلي		
04	الصيفي والشتائي		
05	الفراشي والنومي		
06	الأرضي والسماوي		
07	أول ما نزل		
08	آخر ما نزل		
09	أسباب النزول	02	أنماط وطرائف الوحي (9،10،13،14 16)
10	ما نزل على لسان بعض الصحابة		
11	ما تكرر نزوله		
12	ما تأخر حكمه عن نزوله، وما تأخر نزوله على حكمه		
13	معرفة ما نزل مفرقا وما نزل جمعا.	03	الجمع والنقل، (من نوع 17إلى 27)

14	ما نزل مشيعا وما نزل مفردا		
15	ما أنزل منه على بعض الأنبياء وما لم ينزل منه على أحد قبل النبي		
16	في كيفية إنزاله	04	التقديم أو الوصف الشكلي للمصحف (60+17 إلى 62-76)
17	في معرفة أسمائه وأسماء سوره		
18	في جمعه وترتيبه		
19	في عدد سوره وآياته وكلماته وحروفه		
20	في حفاظه ورواته		
21	في العالي والنازل		
22	معرفة المتواتر		
23	في المشهور	05	النظم والوحدات النصية (13،15،28-35،59-61)
24	في الآحاد		
25	في الشاذ		
26	الموضوع		
27	المدرج		

28	في معرفة الوقت والابتداء	06	مفردات اللغة (36-39)
29	في بيان المفصول لفظا والمفصول معنى		
30	في الإمالة والفتح وما بينهما		
31	في الإدغام والإظهار والإخفاء والإقلاب		
32	في المد والقصر		
33	في تخفيف الهمزة		
34	في كيفية تحمله		
35	في آداب تلاوته		
36	في معرفة غريبه	07	النحو(41-42)
37	فيما وقع فيه بغير لغة الحجاز		
38	فيما وقع فيه بغير لغة العرب		
39	في معرفة الوجوه والنظائر		
40	في معرفة معاني الأدوات التي يحتاج إليها المفشر		
41	في معرفة إعرابه.		
42	في قواعد مهمة يحتاج		

	المفسر إلى معرفتها.		
43	في المحكم والمتشابه.	08	التحليل المنطقي- المعنوي(42-46،48-50،63)
44	في مقدمه ومؤخره		
45	في خاصه وعامة.		
46	في مجمله ومبينه		
47	في ناسخه ومنسوخه		
48	في مشكله وموهم الاختلاف والتناقض		
49	في مطلقه ومقيده	09	البلاغة والاسلوبية (51-58،64،66-68،70،84).
50	في منطوقه ومفهومه		
51	في وجوه مخاطباته		
52	في حقيقته ومجازه		
53	في تشبيهه واستعاراته		
54	في كناياته وتعريضه		
55	في الحصر والاختصاص		
56	في الإيجاز والأطناب	10	التفسير (42،77-80)
57	في الخبر والإنشاء		
58	في بدائع القرآن		
59	في فواصل الآيات		
60	في فواتح السور		

61	في خواتم السور		
62	في مناسبة الآيات والسور	11	العلوم المشتقة من القرآن (65)
63	في الآيات المتشبهات		
64	في إعجاز القرآن		
65	في العلوم المستنبطة من القرآن		
66	في أمثاله		
67	في أقسامه		
68	في جدله	12	ملحوظات تاريخية (69،71)
69	في الأسماء والكنى والألقاب		
70	في مبهماته		
71	في أسماء من نزل فيهم القرآن		
72	في فضائل القرآن		
73	في أفضل القرآن وفاضله		
74	في مفردات القرآن		
75	في خواصه		
76	في رسوم الخط وآداب كتابته		
77	في معرفة تأويله وتفسيره وبيان شرفه والحاجة إليه		

78	في شروط المفسر وآدابه	13	قيم تشفيعية استضائية (75،73،82)
79	في غرائب التفسير		
80	في طبقات المفسرين		

يعيد أركون تقسيم الكتاب مبينا أن ذلك ليس تبعا للأهواء وإنما من أجل مقاربة أفضل لنوع من تنظيم ما يمكن معرفته، وعلى حسب أركون تكمن الأهمية من إعادة التقسيم في ملاحظته للاختلال الذي مس الترتيب والأنواع المرتبطة بتصنيف السيوطي وسنوجز ما لاحظه أركون فيما يلي:

- اختلال توازن واضح ما بين المكان المخصص للنحو والمفردات.

- الإلحاح الذي تحضى به البلاغة والتحليل المنطقي السيمانتي الذي تتطلبه عملية استنباط الأحكام الشرعية في الفقه.

- النظم تجيب على الحاجات العملية للتذكر والحفظ وتلاوة النص.

- أما التسلسل الزمني وأنماط الوحي فإن لها انعكاس مباشر على تحديد الشريعة"[1].

يتكلم أركون من خلال هذه الملاحظات بطريقة يمكن أن نقول أنها نقدية حيث يقول: " إن تسعة قرون من نشأة وتطور علوم القرآن قد أنتجت مجموعة من المعارف العلمية الموظفة في تغذية الشعور بوجود أساس إلاهي للقانون الديني وبالسمة الخارقة لطبيعة كلام الله ولشروط نقله وإعادة إنتاجه التي لا تمس ولا يعتريها الشك "[2].

ومن هنا رأى أركون في كتاب الإتقان للسيوطي ترسيخ للأرثوذوكسية وسقوط في دائرة اللامفكر فيه، وهذا الأخير لا يكون فقط في الكتابات الأولى، و إن صح القول الكتابات السكولاستيكية Scolastique وإنما وجدها أيضا في بعض الكتابات المعاصرة.

1 - محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مرجع سبق ذكره، ص 253.
2- المرجع نفسه ، ص 250.

ونذكر هنا على سبيل الذكر لا الحصر "مقدمة للقرآن " لأبي القاسم الخـــوئي، ويلاحظ أركون على الخوئي أنه لم يذكر أي اسم من الباحثين الحداثيين قد كتب عـــن تاريخ النص القرآني أو حتى على مفهوم الوحي، ويرى أنه لم يهتم إطلاقا بالمنهجيـــة المقارنة بين الكتابات المقدسة، ما جعل أركون يعيب على الخوئي الطـــابع التقديســـي الذي أضفاه على كتابه مثال على ذلك ما جاء في هذا النص: " فهو (يقصد القـــرآن) الكتاب الذي يضمن للبشر السلام والسعادة، والنظام الذي يرفع من مكانتهم، ويزيد من رفاهيتهم بل ويساعدهم على التوصل إليها (..) إن القرآن هو المعجزة الخالدة للـــدين الخالد إنه المصدر النبيل والشريف للشرع النبيل والشريف"[1].

1- الخوئي: البيان في تفسير القرآن، المطبعة العلمية بالنجف الأشرف، النجف، العراق، ط1، 1957، ، ص26.

المبحث الثاني : إشكالية إعادة بعث العقل الإسلامي

إن مشروع محمد أركون المتضمن لنقد العقل الإسلامي أتى من خلال نظرته إلى أنه لا يوجد أي نقد علمي أو تحليل تفكيكي له، أي في المبادئ وآليات هذا العقل.

ومن مظاهر غياب هذا النقد اتساع دائـرة اللاّمفكـر فيـه (L'impensé) والمستحيل التفكير فيه (L'impensable) في الفكر الإسلامي. ويؤكد أنه يحرص على الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية واحترام حقوقها مهما يكن الـثمن الإيـديولوجي والسيكولوجي الذي ينبغي دفعه للقيام بذلك، ويقدم لنا الحقول المعرفية التي ينبغـي أن تكون محل بحث ونظر في إطار العقل الإسلامي[1] وهذه الحقول التي يتحـدث عنهـا أركون كثيرة نذكر منها: القرآن وتجربة المدينة، جيل الصحابة، رهانات الصراع من أجل الخلافة...، كما نجد أركون يتحدث كثيرا عن التحليل التفكيكـي، ويقـول أنـه يفرض نفسه اليوم وذلك من أجل تطبيق المنهجيات والإشكاليات الجديدة على الفكـر الإسلامي[ô].

1 - حيثيات العقل الإسلامي قبل العقل الأركوني:

يمكننا أن نعتبر رسالة الشافعي، كانطلاقة أولى لتحديد العقل الإسلامي حيـث أن الفكر الإسلامي يعتمد على الأصل أو التأصيل، حيث يقـول: "الفكـر الإسـلامي اعتمد ولا يزال يعتمد على عملية التأصيل، أي البحث عن أقوم الطـرق الاسـتدلالية للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرع عنها أو لتبرير ما يجب الإيمان به، ويستقيم استنادا إلى فهم صحيح للنصوص الأولى المؤسسة للأصول التـي لا أصـل

1- احمد بوعود: الظاهرة القرآنية عند محمد أركون (سلسة شرفان 28)، منشورات الزمن الدار البيضاء،ط01، 2010، ص 27.

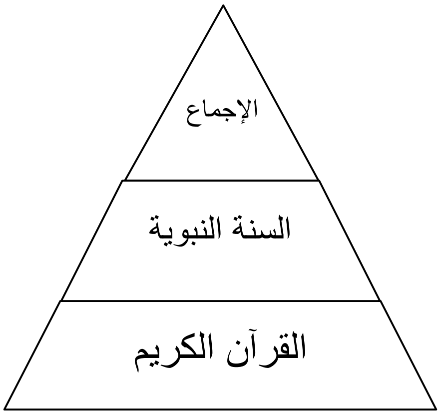
ô يقصد هنا بالمنهجبات والإشكاليات الجديدة كل ما يتعلق بمنهجبات العلوم الإنسانية من تاريخية، سيميائية، دلالية، أنتروبولوجية وفلسفية...

قبلها ولا بعدها... وتعتبر رسالة الشافعي المحاولة الأولى لتأسيس ما ازدهر بعده باسم أصول الفقه"[1].

إن اختيار أركون لرسالة الشافعي ترجع إلى أنها في نظره مرحلة تأسيس، لطريقة معينة من التفكير حيث اشتغل الفكر الإسلامي بما تضمنته على الرغم من الاحتكاك الذي مس هذا الفكر، من خلال عدة أنساق خصوصا الفلسفة اليونانية، والفكر الحديث.

فأركون حلل رسالة الشافعي من أجل معرفة جوانبها وخصائص العقل الإسلامي، حيث بدأ التحليل بشكلها وظروف كتابتها، فيقول: "يكفي أن نلقي نظرة على عناوين الفصول المتضمنة في الفهرس لكي نكتشف أنها تعالج جميعا موضوعا أساسيا ومركزيا واحدا هو أسس السيادة العليا أو المشروعية العليا في الإسلام"[2].

هذه السيادة تشمل ثلاثة مراتب: القرآن الكريم، السنة، الإجماع، المرتبة وفق الترتيب الهرمي التالي:



- القرآن: مصدر للسيادة الإلهية العليا.
- السنة: السيادة العليا للنبي صلى الله عليه وسلم.

1- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط3، ص30،31.
2- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص65.

- الإجماع والقياس والاستحسان: وهى العمليات البشرية من أجل تجسيد السيادة العليا واحترامها.

إن رسالة الشافعي عند استقراء شكلها وتحديد موضوعها، نجده يُرجع فيها للعقل مجال القياس والاستنباط المقيد بالأصل أي بالقرآن إذ أنه يستنبط من أحكامها ما يحتاج للاستكشاف في النصوص، حيث أن "العقل الديني يشتغل داخل إطار المعرفة الجاهزة، ويستخرج المعرفة الصحيحة استنادا إلى العبارات النصية للكتابات المقدسة لذلك فالعقل الديني بطبيعته عقل تابع"[1].

و إذا أردنا تصنيف هذا العقل فإننا نجده في المرتبة الثانية بعد النص الأصلي، حيث أنه يستخرج أحكاما من نصوص سابقة وهذا ما يؤكده أركون بقوله:"فهو العقل الخادم للوحي ولا يجرؤ أبدا على مبادرة السؤال أو تأويل لا يسمح به الوحي المحيط بكل شيء، ولا يدرك العقل شيئا إدراكا صحيحا إلا إذا اعتمد على الوحي المبين"[2].

من خلال عرض أركون لكلام الشافعي يتبين أن العقل الذي يقول به لا يخرج عن حيز الدوغمائية، حيث أن الشافعي يرى بأن أهل الدين لا يصيبهم شيء لأن لديهم كتاب يهتدوا به، ويبرهن الشافعي على أقواله بآيات من كتاب الله عز وجل كقوله تعالى: "الٓر ۚ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ »[3] وقوله أيضا « وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ »[4] وحسب أركون فإن معنى هذا " أن سبيل النجاة في الدار

1- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 67.
2- محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ تر. هاشم صالح ، دار الساقي، بيروت لبنان، ط1، 1955، ص02.
3- سورة إبراهيم، الآية 01.
4- سورة النحل، الآية 89.

الآخرة ووسائل الوصول إليها مشروحة بكل وضوح لكل البشر في القرآن، فـــإن أول مهمة ينبغي للعقل القيام بها تتمثل في القراءة الصحيحة للقرآن"[1].

وهذا ما يكرس محدودية العقل ويجعل حدود البحث مغلقة وبالتالي يظهر مجال اللامفكر فيه، وبالتالي فإن العقلية الدوغمائية سترتبط بشدة ببعض العقائـــد الدينيـــة، لنقول أن العقل الإسلامي أو بالأحرى العقل المرتبط بالشافعي لا يخرج عن الـــوحي ويبقى تابعا له ومحترما للنص القرآني.

ويرى محمد أركون أننا عندما نُعرض العقل الإسلامي للإبســـتيميه فهـــو: لا يميز بين الناحية الأسطورية والناحية التاريخية، فالاعتماد المرسخ عند المســـلمين أن جوهر الإسلام القرآن وهو صالح في كل الأمكنة والأزمنة فالجميع " يتحـــدثون عـــن الإسلام، دون أن يخامر أحدهم أدنى تردد ويدرك أنه يطرح في الحقيقة فهمـــه هـــو للإسلام أو لنصوصه"[2]، إن الإيمان المرتكز على الإسلام عندأ ركون يتضـــمن عـــدة مسلمات هي:

2- الله موجود ، واحد، خالق، قادر...

3- خاطب الناس جميعا باللغة العربية عن طريق محمد صلى الله عليـــه وســـلم، بكلام مدون في كتاب أصيل هو القرآن الكريم.

4- القرآن يبين كل شيء عن الخلق، الوجود، وقدرة الإنسان ولا يمكن التغاضـــي فيه عن أمر ما في أي وقت ما، لأنه الحقيقة القصوى.

5- يمكن للإنسان أن يصل إلى هذه الحقيقة ويجسدها باستعادة العصر الذهبي الذي يمثل إسقاطا لجوهر الدين في التاريخ البشري وتحققا له[3].

---

1 - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص79.

2- نصر حامد أبو زيد: الخطاب الديني المعاصر، آلياته ومنطلقاته، الإسلام والسياسة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر 1995، ص 47.

3- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 73.

وهناك العديد من المسلمات الأخرى: كالتفوق الذي يمس الفرد في مجال الإيمانية، أي أن الإنسان يبرز نفسه وماهيته من خلال علاقته القائمة بخالقه.

أيضا وجود ثقة في الشريعة الإسلامية المستمدة من مصدر موثوق هو القرآن الكريم أو السنة النبوية الشريفة، فالشريعة الإسلامية: "إما أنها مستنبطة مباشرة من النصوص الصريحة، وإما بشكل غير مباشر من تعاليم الإمام المعصوم بالنسبة للشيعة، أو من التقنيات المحددة في علم الأصول بالنسبة للسنة"[1] .

إن كل ما قلناه يشكل بالنسبة لأركون عقل دوغمائي مغلق، لا يقبل التفحص وكل هذا مستنبط من الوحي وبالتالي توجه الفكر توجيها حتميا، أي لا يكون حرا في ممارسة العلوم كالفقه، علم الكلام...، فالفكر "...متمركز حول نص الوحي، وحقيقة العالم الخارجي والتاريخ وطبيعة السلوك البشري مستنبطة من الوحي"[2].

يرجع أركون العقل الإسلامي إلى القرون الوسطى إذ يقول : "من المؤكد أن كل منتجات الفكر الذي يفتخر به العرب والمسلمون اليوم، منغلق داخل الفضاء العقلي القرووسطي، وهذا يعني أن له قيمة تاريخية فقط ولا يمكنه أن يحل محل الفكر الحديث ومكتسباته"[3] فالعقل الإسلامي عند أركون مرتبط بالموروث الإسلامي.

2- معقولية ابن رشد ونظرة أركون لها:

يرى أركون أن ابن رشد (1226-1298) هو قمة في المعقولية متزامنا مع عصره فكفائتة الدينية والفلسفية المستعملة في الكثير من مؤلفاته لا يمكن أن تخرج من الانغلاق الدغمائي العقائدي، فيقول أركون "لا يمكن أن ننسى أن ابن رشد ينتمي إلى عصره، وينبغي موضعته داخل هذا العصر بكل الإمكانيات العلمية المحددة

1- نصر حامد أبو زيد: الخطاب الديني المعاصر آلياته ومنطلقاته، مرجع سبق ذكره، ص 47.
2 - فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 74.
3 - المرجع نفسه، ص 76.

والمحدودة لذلك العصر، فلقد حاول البرهنة على رأيه مستخدما وسائل عصره، وتوصل إلى نتائج معينة ولكن هذه النتائج ليست نهائية بخصوص الموضوع، ولا تلزم اليوم إطلاقا"[1].

إن ابن رشد كان محل إلهام المفكرين الحداثيين في أوروبا وبالتالي لا يمكن أن نضعه في خانة مفكري وعقلانيي القرون الوسطى، ولكن أركون يرى أن نتائج عقلانيته لا يمكننا أن نموضعها في حل المشكلات التي نواجهها اليوم، فعقلانية ابن رشد على حسب أركون تابعة إما للفكر الأرسطي أو للمرجعية الدينية وبالتالي لا يوجد استقلال وسيادة للعقل الرشدي، حيث يقول أركون في هذا الصدد " أن ابن رشد يعطي ثقة كبيرة لتعاليم المعلم الأول أرسطو كما أنه كان يشاطر المسلمين العقائد الخاصة بالوحي وطريقة نقله أو جمعه في المصحف وهذا الموقف أمام هيبة التراث الديني وهيبة التراث الفلسفي العائد إلى مؤسسه هو الذي يميز بالضبط العقلية القروسطية"[2]، أي أن الإتباع الظاهر للمرجعيات السابقة واضح بشكل جلي في الفكر الرشدي.

طرحنا سابقا سؤالا متعلقا بالإسلاميات الكلاسيكية وكيف نقدها أركون وسنرى كيف تم ذلك؟

إن البدايات الأولى للحركة الاستشراقية ، تعود إلى الترجمات الخاصة بمؤلفات ابن سينا، وابن رشد وغيرهما إلى اللغة اللاتينية وهذا ما أثر على الأوروبيين، الشيء الآخر الذي زاد في اهتمام الغرب بالتراث الإسلامي هو الاستعمار حيث " نجد أن القائمين على نشر الاستعمار في البلدان الإسلامية، يتوجهون للمتخصصين في الدراسات الاستشراقية ليستمدوا من كتبهم ما لا بد منه لتسيير شؤون الأهالي"[3]، مما

---

1 - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سبق ذكره، ص 08.

2- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره ، ص 78.

3- محمد أركون: الدراسات العربية الإسلامية في أووربا، منشورات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر ، (الأصالة)، العدد 44، 1977، ص98.

أدى إلى ازدهار الإسلاميات الكلاسيكية، فعلى الرغم من الاستعمار إلا أنها جاءت بالكثير للفكر العربي الإسلامي، وأرجعت للواقع العربي الإسلامي نصوصا قد كانت في طي النسيان ككتاب "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" لابن رشد فلم يجد اهتماما من طرف المفكرين المسلمين إلى أن جاء المستشرق م.ج مولير(M.J.Muller) الذي نشره لأول مرة عام 1859 معتمد على مخطوط واحد، ثم أعاد تحقيقه الأستاذ ج.ف حوراني بعد قرن من الطبعة الأولى (1959)"[1].

من خلال هذا نقول أن للإستشراق فضل كبير في تنشيط الفكر العربي الإسلامي ولكن على الرغم من هذا لا يسلم من الانتقادات الموجهة له من طرف المفكر محمد أركون، ولكنها ليست انتقادات هدامة كما هو شائع في الساحة الإسلامية "موقف أركون النقدي من الخطاب الإستشراقي لا يضعه في خانة الخطاب الإسلامي الشائع والمسيطر"[2].

ونقده للاستشراق بعيد كل البعد عن الاحتقار أو الاستهزاء أو التكفير وحتى الرفض وتأكيدا لهذا يقول: "ينبغي تجنب ما تعودناه في البلدان الإسلامية من مهاجمة المستشرقين والرفض الجازم لما انتهوا إليه من نتائج مواقفهم ومناهجهم"[3].

من وراء هذا يرفض أركون كل إيديولوجية مهما كان شكلها سياسية أو دينية أو عرقية...ويدعو إلى تجاوز ذلك الجدل المبني على سوء التفاهم الناتج عن وجهات النظر الإيديولوجية والإبتعادعن نقد كل ما هو عرضي عند المستشرقين أي "كل ما هو عرضي وعابر وخاص بالزمن الراهن، وكذا العصبيات الطائفية والقومية التي تؤثر على كتابات كل مؤلف مهما كان"[4].

2- محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص II.
2- نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، الغرب، ط2 2005، ص 109.
3- محمد أركون: الدراسات العربية في أوروبا، مرجع سبق ذكره، ص 94.
4- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره ص 247.

هذه الأمور يصنفها أركون في منطقة مادون مستوى المناقشة فمن الجانب العلمي لا يمكن أن يرفض شيء دون الإطلاع عليه، أي لا يحق رفض أعمال المستشرقين لاعتبارات عرضية أو لأنها تصدر من طرف خارجين عن ملتنا "لا يحق للعرب ولا للمسلمين أن يهاجموا المستشرقين إلا إذا قدموا عن تراثهم دراسات علمية بالمستوى نفسه الذي يقدمه كبار المستشرقين، فالمسألة ليست عواطف وانفعالات ذاتية وشعارات أيديولوجية أو تبجيليه إنما هي مسألة بحث علمي أو ارتفاع إلى مستوى البحث العلمي"[1]، وبالتالي أي شيء آخر غير العلمية فهو مرفوض، فنحن اليوم نريد "نظرة تكون علمية أو لا تكون"[2].

من وراء هذا نجد إشادات بأعمال المستشرقين من طرف أركون حيث يقول في أحد النصوص: "...أتمنى أن تسنح لي الفرصة للتعبير عن اعترافي لهم بالفضل(..) لا يمكنني التعبير عن ولائي إلا بالمضي في العمل على إخصاب نماذجهم"[3].

من خلال هذا القول يتضح أن أركون يتميز فكره بالعلمية لأنه لا يرفض عمل المستشرقين وإنما يريد أن يتجاوزهم ويحدث قطيعة معهم لأنه يرى أعمالهم مجرد تجميع للمعلومات كونها خالية من النقد الأبستمولوجي حيث يقول: "أنا مستعد للتضامن مع الإسلاميات الكلاسيكية إذا ما قبلت هذه الأخيرة إخضاع خطابها لعملية نقد ابستيمولوجي شديد"[4]، لكنه يعتقد أن الدراسات الإستشراقية محدودة، وتظهر محدوديتها في عدم اهتمامها بظاهرتين مهمتين هما:

1 - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سبق ذكره، ص307.
2 - محمد أركون: التأمل الإبستيمولوجي غائب عند العرب حوار الفكر العربي المعاصر العدد 20،21،22، مركز الإنماء القومي، بيروت،1982،ص 48.
3- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 99.
4- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلاميين، مرجع سبق ذكره، ص 61.

ü انبثاق علوم الإنسان والمجتمع وزحزحتها لحدود المعرفة عن مساراتها التقليدية.

ü الانقلابات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي حصلت في المجتمعات العربية والإسلامية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، والحجم الهائل من الضغوط والإكراهات التي يتعرض لها المواطن العربي والمسلم عموما[1].

فأركون يرى بأن المستشرقين يرفضون التعامل مع مكتسبات علوم الإنسان كما أنه يعيب عليهم طريقتهم الانتقائية في الدراسة، أي اختيار كتب بعض المفكرين المعروفين من اجل دراسة التراث الإسلامي، وهذا ما يجعل الدراسة منحصرة على البعض وإهمال الآخر.

ما يلحظه أركون أيضا غياب الأنظمة السيميائية الدلالية في البحث الإستشراقي وهذا ما حصر وقلص بحثهم ودراستهم حيث يبحثون في الثيولوجيا، الفلسفة، الشريعة، وحتى في هذا يحصرون أنفسهم بمؤلفات أهل السنة والجماعة، ويتركون الفرق والمذاهب الأخرى، وهذا ما يرفضه أركون لأنه ينظر نظرة شمولية للسنة الإسلامية من اجل دراستها حيث يرى أركون أن" منهجية المستشرقين ظلت الطريق(..) وأفقرت البحث العلمي إذا أهملت المتخيل[ô] ودوره الكبير في التاريخ لأن هذا التاريخ لا تصنعه الأحداث التي حصلت بالفعل، وإنما تصنعه أيضا أحلام البشر وخيالاتهم، التي تشكل بحد ذاتها قوة تضغط على مسار التاريخ وتحركه"[2].

1- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره ص99.

ô المتخيل(L'imaginaire) هو مجموعة التصورات المشتركة لدى شعب ما أو فئة اجتماعية ما اتجاه فئة أخرى أو شعب آخر (انظر محمد وعبد السلام بن عبد العالي، الفلسفة الحديثة (نصوص مختارة)، أفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط)، 2001،ص 142) .

وفي نظر أركون أن ما وقع فيه المستشرقون من أخطاء راجع إلى المنهجية المعتمدة من طرفهم أي حصر أعمالهم في التاريخ للوقائع كما هي في التراث، أو يستعيدونها عن طريق الدراسة الفيلولوجية المقترنة بالمنهجية التاريخية التقليدية للمذهب الوضعي، الذي ساد في أوروبا "حيث حصرت عملها بسرد الوقائع كما هي الواحدة بعد الأخرى أو الكشف عنها أو التحقق منها"[1].

يرجع أركون هذا النقص للعلم الإستشراقي، في عدم إتباعه لمناهج العلوم الإنسانية التي تبلورت في النصف الثاني من القرن العشرين، ويرجع أركون هذا النقص إلى سبب آخر وهو اعتقاد المستشرقين أن عملهم هو تجميع المعلومات قصد الدراية وبالتالي لا يتبعون المناهج الأخرى كالنقدية، التفكيكية...الخ، أي يهملون الواقع الإسلامي الداخلي، وبالتالي ابتعادهم كل البعد عن الإبستيمولوجية العلمية، وذلك بموقعهم الحيادي "بينما اللازم عليهم من واجب المسؤولية الثقافية كباحثين، تفكيك مناخ التصورات العقلية التي راحت تحت اسم التراث الذي لا يمس تجبر المخيالات الاجتماعية على اجترار الممارسات الجماعية وأساليب التبرير والأنظمة الإعتقادية الباقية بمنأى عن أي تدخل للفكر النقدي"[2].

من خلال هذا نجد أن المستشرقين يموضعون أنفسهم في حيز مغلق مليء بالدوغمائيات، فلا يستفيد من يقرأ كتاباتهم، وهذا ما يرفضه أركون، حيث ميز أعماله عن أعمالهم بقوله:" ...إنني وجدت نفسي أنسلخ عن ما يمكن أن نسميه بالإستشراق، لأنني لا انظر إلى المسائل فقط نظرة جامعية أكاديمية صنيع أغلب المستشرقين..."[3].

---

1 - محمد أركون: الإسلام، الأخلاق والسياسية، تر:هاشم صالح، منشورات اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت،ط1، 1990، ص210.
1 - محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر.صالح، دار الساقي، بيروت لبنان/ط1،2007، ص30-31.
2- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 256
3- محمد أركون: التأمل الإبستيمولوجي غائب عند العرب، مرجع سبق ذكره، ص 81.

ولكي يتجاوز أركون الإسلاميات الكلاسيكية سعى إلى تأسـيس اسـتراتيجيات منظمة ومنسقة من أجل دراسة ومعرفة التراث الإسلامي "فمشروعه الفكري يسـعى لتجاوز عمليات الاستخدام الإيديولوجي للدين في الخطاب الإسلامي من جهة، ومـن جهة أخرى إلى تجاوز الموقف الوضعي الحيادي البارد للخطاب الإستشراقي"[1].

من خلال ما ذكرناه سابقا نجد الأسباب التي جعلت محمد أركون يتجاوز الإسـلاميات الكلاسيكية فما هو البديل وما هي أهم الآليات المتبعة في مشروعه؟

1- نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، مرجع سبق ذكره، ص 109.

المبحث الثالث : تطبيق المناهج الغربية على النص الديني

من يتصفح كتابات أركون يرى بوضوح التجـاوز للأطروحـات أو الأفكـار السابقة، والتي تتضمن مختلف الإيديولوجيات التي تعرقل البحث، وذلك بقيـام فكـر نقدي ابستيمولوجي للتراث العربي الإسلامي، كشرط لقيام إسلاميات تطبيقيـة التـي يهدف من خلالها قراءة التراث العربي الإسلامي، قراءة ممنهجة، نقدية، وذلـك مـا يتضح من قوله:" كل من يقرأ كتاباتي يعرف أني حريص كل الحـرص علـى نقـد التراث المعرفي الإسلامي، منذ ثلاثين عاما وأنا أحـاول انتهـاك أطـره التقليديـة الموروثة الجامدة، وتحديداته ومفاهيمه ورؤيته للعالم والوجود (..) لكي أفتح آفاقا لـم تكن في الحساب ولكي أخرجه من عزلته وانغلاقه الدوغمائي المزمن"[1].

إن هدف محمد أركون من وراء قراءته للتراث الإسلامي، قـراءة ممنهجـة، خالية من التمجيد لنفسه، أو حتى للسهولة وإنما يريد منهجية نقديـة صـارمة وذلـك بإتباع الطرق العلمية والمبادئ الخاصة بها، وهذا ما يتبين في قوله:" إننـي حـريص على الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية مهما كان الثمن الذي تفرضه علي من الناحيـة السيكولوجية أو الاجتماعية أو الإيديولوجية باهظا"[2].

من خلال هذا القول نرى أن أركون لم يكن مهتما أو خائفا من الانتقادات التي كانت ستواجهه وكان على علم بأنها ستكون لاذعة، ولكن روحه الإنتقادية جعلت منه حريص على استكمال عمله ومشروعه، حيث يقول: "ربما يضن البعض أني تبنيـت هذا الموقف المعرفي والمناهج التابعة له تأثرا بالتيارات العلمية المتتابعة السائدة فـي الجامعات الغربية وبخاصة باريس وربما استنتجوا أني أفرض على الإسلام والفكـر الإسلامي ما لا ينطبق عليهما من إشكاليات ومنهجيات ومصطلحات وتأويلات خاصة

1- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سبق ذكره ، ص 150.
2- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 12.

بالفكر الغربي أو الأوروبي كثيرا ما سمعت هذا الاعتراض وكثيرا ما رأيت هذا النقد يتردد في تقديمات سريعة وسطحية لكتبي، وهذا دليل على أن أصحابه لــم يقــرؤوا بإمعان ما كتبت وإذا قرؤوا فإنهم لم يدركوا و لم ينتبهوا إلى ما بينت وشــرحت فـــي مقالاتي المخصصة لما أسميته بالإسلاميات التطبيقية أو المطبقة، (Islamologie appliquée) "[1]، فأركون كان على يقين بأن كتاباته ومشروعه لم يفهم من طرف البعض إن لم نقل الكل فما هي الإسلاميات التطبيقية ؟

1 - الإسلاميات التطبيقية:

قبل أن نتعرض لها يجب أن نتوقف عند المفهوم، فأركون يقول: "استوحينا هذه التسمية من كتاب صغير لروجيه باستيد* Roger Bastide بعنوان الأنثربولوجيا التطبيقية وبحوثنا تسير في الخط نفسه"[2]، بمعنى أن مصدر التســمية ومصــدر هــذا المصطلح غربي أي من طرف الأنثربولوجيين وبرهان على ذلك قوله كذلك " إننـــي أتحدث عن الإسلامولوجيا التطبيقية مثل بعض الانثربولــوجيين الفرنســيين ومـــنهم روجيه باستيد" [3].

من خلال هذين القولين نستنتج ان الإسلاميات المطبقة مرتبطة بالأنثربولوجيا، فهدف مفكريها هو الخروج عن الحيز الأول والانتقال إلى ما وراء الوصف أي آثـــار المجتمعات المدروسة، حيث يريد أركون أن يجمع بين الأبحاث المرتبطة بالعلم وبين تطلعات المجتمعات من خلال النموذج الإسلامي" حيث يهتم بالثقافة الشعبية والتـــراث

1 - محمد أركون: الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل، مرجع سبق ذكره، ص 13.
*روجيه باستيد: *Roger Bastide عالم إجتماع فرنسي اهتم بدراسة الثقافة يشغل منصب أستاذ في السوربون.*
2- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره ، ص 275.
3- محمد أركون: التأمل الابستمولوجي غائب عند العرب، مرجع سبق ذكره، ص 81.

الشفوي، ولا يهمل التراثات السابقة على الإسلام سواءا لدى عرب الجاهلية أو لـدى الشعوب التي تم تعريبها وأسلمتها كالتراث البربري الذي ينتمي إليه أركون نفسه"[1].

ومن خلال تعريف أركون للإسلاميات التطبيقية يقر أنها متضمنة للعلمية مع ما يتخللها من مخاطر حيث تبرز في قوله:" ممارسة علمية متعـددة الاختصاصـات، وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة ومخاطرها وكذا المتطلبات الخاصـة بموضـوع دراستها"[2].

فدراسة التراث يتطلب الجوانب العلمية والنظرة الشـمولية الكليـة ويتعـدى موضوع الدراسة من الجانب النظري إلى الجانب العلمـي، أي لا تكتفـي بوصـف الظاهرة فقط بل عرضها والبحث عن حلول لها بطرق علمية ممنهجـة مـن أجـل السيطرة عليها "الإسلاميات التطبيقية تتموضع داخل المجتمعـات الإسـلامية لكـي تتعرف على مشاكلها القديمة والحديثة"[3]، ولهذا رأى محمد أركون فـي الإسـلاميات التطبيقية تجاوزا للإسلاميات الكلاسيكية للبحث ومواجهة الواقع الإسلامي اليوم، مـن خلال علوم الإنسان والمجتمع[4]، ولكي تقف الإسلاميات التطبيقية على كاهلها ليسـت مهمة سهلة بل هي مهمة صعبة يجب انجازها وذلك بقول أركون منقـولا للعربيـة: "أدركت أنني إزاء مثقف إسلامي بارز يكتب بلغة حديثة، ويفكر بطريقة جديـدة (..) وشعرت أنني إزاء خطاب مختلف عن الخطابات السائدة، جديـد كـل الجـدة، فـي المصطلح والأداة أو في المنهج والرؤية أو في التوجه والرهان"[5].

1-علي حرب: نقد النص المركز الثقافي العربي بيروت، الدار البيضاء، ط2 1995، ص 67.
2- محمد أركون: تاريخيه الفكر العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره ، ص 57.
3- المرجع نفسه ، ص 276.
4- محمد أركون: العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب، تر: هاشم صالح ، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط03، 1992، ص36.
5- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 106.

إن مشروع أركون تتجذر فيه الجدية في العمل ويتضح ذلك في قولــه " إننــي أدعوا إلى ضرورة تغليب مصلحة الفهم والكشف على الرغبة في إرضاء المناضــلين السياسيين بواسطة تقديم تعديلات ديماغوجية وسهلة، فهذه ليست طريقتنا كما أننا لــن نهتم كثيرا بإرضاء المستشرقين الذين أثبتوا عدم مبالاتهم بهموم المجتمعات العربيــة الإسلامية" [1].

من خلال هذا القول يريد أركون أن ينزاح عن أي قيد أو فكر إيديولوجي وأن يبرهن للمستشرقين أن هناك مفكرين يهتمون بالواقع ويحل مشكلات هــذا الواقــع لا بالاكتفاء بالوصف فقط، وأن هناك مفكرون يهتمون بهموم العالم الإســلامي، فهــدف أركون من الإسلاميات التطبيقية هي قراءة التراث قراءة استنباطية تقوم باستبيان كل ما هو مخفي، وبإتباع طرق جديدة ممنهجة لفهم التــراث الإســلامي وبالخصــوص للرسالة القرآنية والسنة النبوية الشريفة، أركون يعلم جيدا أن مشروعه يتسم بالتعقيد، وذلك نظرا لتعدد المعارف المكونة لهذا المشروع الضخم من نص قرآني إلى مختلف العلوم الإنسانية الحديثة كالأنثربولوجيا، الألسنة، التاريخ، علم النفس،...إلخ.

إن هذه الترسانة المعرفية الغزيرة التي استعملها محمد أركون من مناهج علمية وغيرها جعله يكون سباقا لكل إنتاج معرفي جديد في هذا المجال فــلا يكــون هنــاك "إنتاج جديد إلا ويكون أركون السباق إلى عرضه واستخدامه"[2]، فيبرز عنــد قــراءة النص الأركوني طغيان أسماء المفكرين ومفاهيمهم، حيث يرى في المناهج الغربيــة ودراستها من اجل تبنيها أهمية كبرى وهذا يتجلى بدعوته الصريحة والتي أعلنها في كثير من المنابات وبينها في كثير من الكتب وهي "إعادة القــراءة لتــاريخ الإســلام والتراث العربي اعتماد على أصولية ومناهج حديثة تمكن من إلقاء ضوء جديد علــى

1 - محمد أركون: الإسلام الأخلاق والسياسية، مرجع سبق ذكره ، ص 06.
2- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 109.

التراث وإبداع مواقف فكرية أكثر ارتباطا والتزاما بالفكر العلمي المعاصر"[1]، فأركون يرى في تعدد المناهج طريقة جيدة في تفحص التراث دون اختزال له، حيث يقــول: "إن الإسلاميات التطبيقية تعلم بأنه ليس هناك من خطاب بريء أو منهج بريء إنهــا ترجع في كل مساراتها تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختــزال للمــادة المدروسة"[2].

ولقد اعتمد محمد أركون على عدة مناهج، فقد استفاد مــن العلــوم الإنســانية باختلافها، ويمكننا ان نجمع ما استفاد منه أركون في المنــاهج التاليــة: الســيميائية، التاريخية، الأنثربولوجية والسيوسيولوجية، والثيولوجيــة ، وسنســتعرض المقاربــة السيميائية.

2 - المقاربة السيميائية:

ونجد أنها تتصدر أولى المنهجيات التي يقترحها أركون من اجل قراءة التراث الإسلامي ويقول في هذا الصدد " التحليل الالسني أو السيميائي الدلالي، يساعدنا على إقامة مسافة بيننا وبين العقائد الإيمانية الموروثة منذ نعومة أظافرنــا (..) فالتحليــل الألسني يقوم بعملية تجسيد أولى لكل الأحكام الثيولوجيــة المســبقة الموروثــة عــن العصور الوسطى، هذه الأحكام التي تحول بيننا وبين رؤية النص كما هو"[3].

إن الدلالة اللغوية تجعل الباحث بعيد عن العقائد الأولى والخوف من التعرض للنص، بل تجعل هذه النصوص على حقيقتها، أي كــلام مــدون، فتــدرس دراســة موضوعية بعيدة عن الذاتية أو الدوغمائية، فالباحث يقــوم بــــ" اســتخدام مقــولات السيمياء واللسانيات، من أجل عودة نقدية للمواد المقروءة لمعرفة كيف تقوم العلامات

1- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 109.
2- محمد أركون: تاريخيه العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره ، ص 57.
3- محمد ركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مرجع سبق ذكره ، ص3.

المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى، ولماذا معنى معين وليس معنى آخر؟ ولمن ينبثق المعنى؟ وضمن أية شروط"[1].

من خلال هذا القول نستنتج أن النصوص تفهم في سياقها الكلي، ولنفهمه يجب أن نضع نصب أعيننا انه جزء من كل ولنفهمه يجب أن نستجمعه مع باقي النصوص، ومن خلال المقاربة السيميائية يتضح للباحث أن النصوص هي عبارة عن كلمات أي عبارة عن لغة، واللغة هي إشارات ورموز ممكنة للتأويل "النص لغة واللغة بحاجة إلى فهم وتفسير وتأويل واللغة بها حقيقة ومجاز، ظاهر ومؤول، ومحكم ومتشابه، مجمع ومبين"[2]، فأركون يرى في السيميائات المعتمدة في مشروعه قاعدة رئيسية لفهم وتحليل التراث ولكن يبرز للباحث، أنه لإنجاز هذه المقاربة يجب عليه أن:

- يحيط بالمصطلحات والمفاهيم الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة بالإضافة إلى أطر التفكير العلمية والنقد الإبستيمولوجي.
- أن يتدرب الباحث على بعض متطلبات الدراسة من تأويل وإدراك حجج وتفكيك للخطاب أو النص الديني:" التميز بين الاجتماع والإدراك والتأويل والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي الدوغمائي، وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني الذي يستهدف إبراز آليات العرض والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية للنصوص"[3].

من خلال هذا التحليل يجعلنا نميز بين نمطين من النصوص:

1- محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مرجع سبق ذكره ، ص 33.
2- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص111.
3- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، تر:هاشم صالح، دار الطليعة، ط1،2001، ص 05.

- النصوص المقدسة لحظة انبثاقها زمن النبي صلى الله عليه وسلم أي النصوص في جذورها الأولي والعوامل المتحكمة فيها.
- النصوص الثانوية الناتجة عن التأويل والتفسير الذي تعرضت لـــه النصـــوص الأولى بعد انقضاء الفترة التأسيسية للإسلام، أي القراءات المختلفة للنصوص المقدسة التي تمت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم[1].

أي نفهم من هذا أنه بالتحليل السيميائي يمكننا أن نميز بين النصوص الأصلية المقدسة، وبين النصوص الأخرى التي جاءت عن طريق التأويلات للنصوص المقدسة وتدعوا هذه المقارنة اللغوية الأخذ بعين الاعتبار جميع اللغات لأن الدراسة الألســنية تتطلب هذا، وبالتالي يستلزم التراث الإسلامي من أجل قراءتـــه ودراســـته أن يـــولي اهتماما كبيرا بالتراث الشفهي وخصوصا غير المكتوب منها، وبحسب أركـــون فهـــو يقول بضرورة " تنظيف اللغة بكل مفرداتها وتراكيبها من الدلالات الجافة والمحيطـــة والموروثة عن اللغة الأرثوذوكسية لكي نستطيع التفكير في الإسلام بشكل جـــذري أو بشكل علمي فلسفي"[2].

من خلال هذا القول نجد أركون يرفض المفاهيم والمفردات الموروثـــة عـــن العقيدة وكأنها مسلمات وبديهيات لا يمكن التكلم عنها أو تحليلها أو حتى التفكير فيها، منها كلمة الوحي المقدس، الحرام، فيرى أركون أن أية مفردة تحتاج لدراسة علميـــة بعيدة عن الدوغمائية، فمثلا مفردة الوحي يجب أن تخضع لدراسة جديدة ودقة فـــنحن الآن لا نعرف ما هو الوحي ولا يوجد أي كتاب في أي مكتبة فـــي العـــالم يطـــرح مشكلة الوحي وفق العقلانية الحديثة ومنهجيتها (..) لذلك ينبغي أن نمنع أنفســـنا مـــن استخدام كلمة "وحي" وكأنها واضحة مشروعة ومعروفة"[3]، والمثال المعطى عن كلمة

1- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره ، ص 112.
2- محمد أركون: الإسلام، الأخلاق والسياسة، مرجع سبق ذكره، ص 176.
3- محمد أركون: الإسلام والحداثة، التبيين، العدد(3،2) ن 1990، الجمعية الثقافية الجاحظية، الجزائرية، ص202.

الوحي ينطبق على جميع المفردات الأخرى فكما قلنا سابقا اللغة رموز ولكل رمز دلالة وتأويلات خاصة فلا يمكن أن نحجِّر المفردة دون استنطاق معانيها.

3 - التحليل التاريخي والإجتماعي والأنثروبولوجي:

أ) التحليل التاريخي:

لقد عرضت التحليل الألسني الذي يقيم مسافة بين الفرد وبين العقائد الموروثة وبعده يأتي دور " التحليل التاريخي والاجتماعي والأنثروبولوجي لإضاءة النص والكشف عن مشروطيته التاريخية"[1] .

فمحمد أركون يطبق التحليل الذي تعتمده مدرسة الحوليات (L'Ecole des annals) وبالأخص ميشال فوكو حيث يميز بين تاريخ الأفكار وتاريخ الأنساق الفكرية، فيقول أركون في هذا الصدد "يكتفي تاريخ الأفكار بسرد سلسلة من آراء منفصلة عن سياقها الاجتماعي والسياسي والثقافي، بينما يجتهد مؤرخ الأنساق للربط بين المقدمات والمقولات والمبادئ والمناهج التي يعتمد عليها جميع المفكرين والباحثين والأدباء والفنانين في إنتاجهم وكتاباتهم، وتكوين مجموعة علمية توجيهية تنظيرية تسمى إبستيمية العصر "[2].

حيث نجد أن أركون لا يريد تحليلا تاريخيا مرتكزا على السرد والوصف، وإنما يريد المؤرخ الذي ينتهج طريقة علمية، وأخذ أركون مصطلح الابستيمية من المفاهيم الفوكية من أجل إعادة تحقيق الفكر العربي الإسلامي إبستيمولوجيا، وأركون يقصد بالإبستيميه "النظام الفكري الشامل الذي يتحكم ضمنيا أو عمقيا أو أركيولوجيا بفترة معرفية ما"[3]، وقد وظفها أركون من أجل استبيان ما هو ضمني في فترة من

1- محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مرجع سبق ذكره، 13.
2- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مرجع سبق ذكره، ص 42.
3- الزواوي بغورة: ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001، ص 55.

فترات التراث الإسلامي أي أنها " مجمل المسلمات الضمنية التي تتحكم بكل الإنتاج الفكري في فترة معينة دون أن تظهر إلى السطح أي أنها اللاوعي المعرفي لفترة بأسرها"[1].

في التحليل التاريخي يوظف محمد أركون مفهوما آخر استعمل في الكثير من التحليلات الإبستمولوجية المعاصرة وهو القطيعة بين الفكر الإسلامي المعاصر والفكر الإسلامي الكلاسيكي، ويقصد بالثاني الذي يخلو من أية قراءة منهجية علمية معاصرة فالتحليل التاريخي لا يكون سردا للحوادث أو مجرد نسخ، وإنما يجب أن يتميز بالمنهجية والتقنية العلمية وإثارة الأسئلة البعيدة عن الدوغمائية أي أسئلة تثير الروح النقدية للتراث.

ب) التحليل السوسيولوجي:

بالنسبة لهذا المستوى من التحليل أي السوسيولوجي، يرى أركون أن الهدف منه حصر الفكرة التي تقول بأن الدين الإسلامي بعيد عن أي تغيرات وأحداث تجري في التاريخ، فالدين هو القاعدة لإصلاح الفرد فلا يمكن أن نعكس ونقول أن الأحداث التاريخية من خلالها نصلح ونقوِّم الدين ولكن ما يتبينه الواقع، هو أن الدين أصبح ظاهرة والظاهرة مفهوم علمي يجب أن يحلل ويفهم" إن الدين إنما هو ظاهرة من ظواهر الحياة الاجتماعية، تلاحظ وتوصف كسائر الأوضاع الاقتصادية والسياسية والثقافية"[2].

1- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سبق ذكره، ص 44.

2- محمد أركون: الإسلام أصالة وممارسة، تر.خليل أحمد،دمشق، ط1، 1989، ص 11.

***بيار بورديو**: (1930-2002) عالم اجتماع فرنسي وأحد أبرز المراجع العالمية في علم الاجتماع، اشتهر بعد إصداره كتاب (الوَرَثة) مع جون- كلود باسرون، اهتم بتناول أنماط السيطرة الاجتماعية بواسطة تحليل مادي للإنتاجات الثقافية يَكفُل إبراز آليات إعادة الإنتاج المتعلقة بالبنيات الاجتماعية، وذلك بواسطة علم اجتماعي كلي يستنفر كل العتاد المنهجي المتراكم في مختلف مجالات المعرفة عبر التخصصات المتعددة.

وبالتالي من خلال هذا يمكن القول أن الدين يحتاج إلى التحليل السوسيولوجي لأنه أصبح ظاهرة تختلف من مكان إلى آخر فالدين واحد ولكن المواقع مختلفة، أي نجد أن المتدينين في المدينة ليست حالهم كالمتدينين في القرى، فقد استعار أركون عدة مصطلحات ومفاهيم القصد منها إعادة قراءة التراث قراءة منفتحة وعلمية، كمصطلح بيار بورديو*(Pierre Bourdieu) الرأسمال الرمزي (Capital symbolique) فهو يقصد به أن التعاليم الدينية تستغل من طرف البعض "إذا أن بعض الحركات السياسية تريد استغلاله لصالحها الآن من أجل تعبئة الأنصار أو التوصل إلى السلطة"[1].

وبالتالي إضفاء هذا المصطلح على التراث الإسلامي، يوسع مسافة البحث والتحليل، ويبرز مواطن اللبس من خلال استعمال الدين كوسيلة للوصول إلى مبتغاهم فبالتحليل السوسيولوجي ينكشف ما هو مخفي ومستور.

ج) التحليل الأنثروبولوجي:

لقد استعان أركون بالأنثربولوجيا لأنه يرى فيها المنفذ الوحيد لإبراز المهمش من التراث، والحذف الذي حصل في الحوادث التاريخية إما بضغوطات أو غيرها من المعوقات الأخرى حيث أنها :" تبين لنا كيف تقوم التراثات الخطية ببتر نفسها عن طريق ضغوط الانتقاء والحذف التي تمليها الأرثوذوكسيات الدينية أو الفسلفية أو الأدبية... وينبغي علينا تحديد أنواع البتر هذه مثل الكشف عن الآليات الاجتماعية والإيديولوجية للانتقاء والرفض والنسيان والتنقيح"[2]، هذه التحديدات تبرز من خلال استعمال التحليل الأنثربولوجي، وإعادة قراءة التراث تكون عن طريق الكتابة اللارسمية آو الكتابة السلبية للتاريخ فهو يقصد بالتاريخ الرسمي الذي يكتبه الظافرون

1- محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مرجع سبق ذكره، ص 08.
2- محمد أركون: معارك من اجل الأنسنة في السياقات الإسلامية تر.هاشم صالح، دار السامي بيروت، ط1، 2001، ص 314.

والمنتصرون أما أصوات المهزومين فتضيع أصداؤها في ليل التـــاريخ العميـــق (..) لذلك ينبغي إثارة كل المسائل التي تحاشـــاها المؤرخـــون الرســـميون وطمســـوها أو شوهوها أو حذفوها أو لم ينتبهوا لها"[1]، فالقراءة المقترنة بالتحليـــل الأنثروبولـــوجي تسمح بالانفتاح على الكل أي ما قاله المنهزمون في التاريخ وأيضـــا المهمشـــون، أو بالأحرى الذي سجن في دائرة المستحيل، فيكتب المنتصر إملاءاته وروايته ورؤيتـــه للأحداث من وجهة نظر غالبا ما تكون شخصية وضيقة أما المغلوب فما عليه ســـوى الصمت والإذعان لإملاءات الآخر، فالمنتصر" يقوم بفرض روايته الرسمية لما حدث عن طريق القوة ثم يسكت الصوت الآخر صوت القوى المغلوبـــة والمهمشـــة، وقـــد يحذفها تماما حتى وكأنها لم توجد في التاريخ "[2].

ومن الأمثلة المعطاة في هذا ما حدث لنظرية "خلق القرآن" حيث فشل بعـــدها المعتزلة وبعدما كانوا مضطَهِدين أصبحوا مضطهَدين، وذلك عندما أمر الخليفة القادر لان تقرأ في مساجد بغداد العقيدة القادرية والتي ورد فيها ما نصه " كل من قال بخلق القرآن فدمه حلال "[3] .

بالتالي أصبحت قضية المعتزلة محرمة آنذاك وحتى مستحيلة التفكيـــر لأنهـــا طمست في الطبقات السفلية للتاريخ وبالتالي ينبغي أن نحفر عليهـــا أركيولوجيـــا (..) من اجل أن نفتح ثغرة في الجدار المسدود للتاريخ "[4].

فمن أجل فهم الأوضاع كما حدثت، لا يجب أن نكتفي بسماع ما قيل وإنما أن نقوم بالتنقيب والحفر واستنطاق المخفي والمسكوت عنه لذلك تكمن الأهمية من حيث تاريخ الفكر "هو أن نستنطق ما كان مسكوتا عنه أولا يمكن التفكير فيه، سواءا عنـــد

1- محمد أركون: الإسلام الأخلاق والسياسة، مرجع سبق ذكره ، ص175.
2- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سبق ذكره، ص 150.
3- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سبق ذكره، ص10.
4- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سبق ذكره ، ص 278.

أهل الكلام والفلاسفة أم عند أهل السنة والجماعة، أم عند أهل العصمة والعدالة (أي الشيعة) أم عند فرق ومذاهب أخرى"[1] ،ومن أهم النصوص التي رأى محمد أركـــون أهمية في إعادة قراءتها هي: القرآن الكريم، السيرة النبوية...الخ.

د) **التحليل الثيولوجي:**

يرى أركون أن قراءة التراث، تستلزم مستوى آخر من التحليل وهذا المستوى يلم بجميع التحليلات، أو المستويات سابقة الذكر، هذا المستوى هو التحليل الثيولوجي حيث أن هذا المستوى من التحليل أمر لا مفر منه، إذ ينبغي على الخطاب الثيولوجي أن يشمل كل مستويات التحليل المذكورة سابقا وبدون هذا الانفتـــاح يبقـــى الخطـــاب الثيولوجي عبارة عن تبجيل دفاعي لأمة منغلقة على قناعاتها ويقينياتها[2].

فهدف أركون هو إخراج النص الديني عن المألوف وعن الحيز الدوغمائي فهو يريد "كسر طوق الاحتكار الذي يلف التفسير التقليدي للنصوص المقدسة"[3]، فكما هـــو معروف عن أركون أنه يتبنى المناهج الغربية وبالخصوص المتميزة بالنقد حيـــث أن "مشروعه مؤطر تأطيرا لاهوتيا بمعنى أن هاجس النقـــد اللاهـــوتي حاضـــرا عنـــده وبوعي"[4].

إن الجرأة التي يتميز بها أركون تمس أيضا العقيدة، فهي أيضا لم تســـلم مـــن التفحص والنقد وتطبيق مناهج العلوم الإنسانية حيث يقول: "لقد طبقت المنهج النقـــدي -لا الإمتثالي ولا التقليدي المكرور- حتى على المضامين الأكثر قداسة "[5] .

1- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سبق ذكره، ص 11.
2- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره ، ص 39.
3- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره ، ص 117.
4- محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مرجع سبق ذكره ، ص 47.
5- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سبق ذكره ، ص 29.

إن أركون من خلال هذه الجرأة، يريد أن يصل بالباحث في الفكر الديني الإسلامي بالتميز والحرية، والخروج من حيز المسلمات والدوغمائية، وفتح المجال للفكر و للبحث، لكي لا يحتكر من طرف أصحاب المصالح، الذين لا يبتغون من وراء البحث اكتشاف الحقيقة واستبيان المخفي.

يرى أركون أن العقيدة يجب أن تكون خاضعة لمناهج علمية من أجل اكتشاف الحقائق حيث يجب عليها أن "تخضع للقواعد والمناهج المشتركة المطبقة على كل معرفة علمية"[1]، فالتحليل الثيولوجي جعل من الفكر الديني عموما يقرأ بمنهج عقلاني وبطريقة مستقلة، وعلى الرغم من معرفة العقبات والصعوبات جراء هذه المقاربة الثيولوجية إلا أن أركون لم يتراجع وسعى إلى تجاوز الطريقة الثيولوجية التقليدية وأيضا الحلول التبجيلية السريعة ، التي تبنى على الحكم المسبق المنافي للمنهجية العلمية حيث يقول أركون: "أريد أن أفتتح حقلا جديدا من التفكير، تصبح فيه المزاعم التقليدية للمسيحية والإسلام متجاوزة (..) وينبغي العودة إلى أسسها وأصولها"[2]، ومن أجل تحقيق هذه المساعي يجب الابتعاد عن التوجه التقليدي الذي كان سائدا، والتحرر من المكونات المتعلقة بالمعتقدات الإيمانية، حيث أبرز أركون هذا خلال تحليله لفكرة التوحيد أو الإله الواحد، فهو يبرز موقفه متحاشيا التشكيك في وحدانية الله فيقول: "أنا لا أقول بالتراجع عن هذا التصور، معاذ الله ففي التوحيد المنزه المطلق تتجلى عبقرية الإسلام وإنما أقول بإعادة تأويله، أي تأويله بشكل مخالف لما ساد في العصور الوسطى (..) وهنا يكمن الرهان الأكبر لمراجعة التراث الإسلامي كله ولتأسيس لاهوت جديد في الإسلام "[3].

1- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 118.
2- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سبق ذكره ، ص 46.
3- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سبق ذكره، ص 281.

فأركون أراد أن يحرر الفكر من التصورات القرووسطية للعلاقة القائمة بـــين الفرد والله والرقابة القائمة على دحض أي تفكير أو تطور مهما كان طفيفا، فـــأركون يريد حداثوية في الفكر الإسلامي وللتراث الإسلامي.

المبحث الرابع : قراءة أركون لبعض سور القرآن الكريم

قبل أن نبدأ بالقراءة الأركونية للنص الديني، وبالأخص لسورة الفاتحة نقول أنها سورة مكية، عدد آياتها سبعة، وسنعرض تحليلين لها، التحليل الألسني والتحليل النقدي المتضمن للَّحظة التاريخية واللحظة الأنثربولوجية.

في هذا الصدد يبرز أركون أن علم اللسانيات المعاصرة يوضح ويميز بين عملية النطق وذلك لاعتباره إنتاجا للنص وبين العبارة باعتبارها نصا منجزا ويبين وينبه إلى أنه لا يبتغي من دراسة المستويات اللغوية، من المعرفات، الضمائر، الأفعال، الأسماء، البنايات النحوية النظم إلى تبيان وكشف المعايير النحوية للغة العربية، وإنما مبتغاه هو فهم خيارات الناطق، ويوضح سبب اختياره لكلمة دون غيرها ومن خلال هذه الدراسة يفهم المقصود من خطاب المتكلم، وسنبدأ هذه الدراسة من خلال المستويات اللغوية.

1 - التحليل الألسني لسورة الفاتحة:

إن علم الألسنيات المعاصر قام بالتمييز في عملية النطق بين العبارة المنطوقة وبين المستويات اللغوية الأخرى، وقد اعتمد أركون في دراسته لسورة الفاتحة على المستويات اللغوية والمعايير النحوية للغة العربية من أجل فهم خيارات الناطق ونبدأ بالمستويات التالية:

أ- المُعَرَّفَات:

وهي كل ما عُرِّفَ من الأسماء سواءا بـ"ال" ،أو غيرها وما يلاحظ في سورة الفاتحة أن جمع أسماءها معرفة إما بـ"ال" أو بواسطة الإضافة "ويفسر هذا بأن كل ما يتحدث عنه المتكلم معروف أو قابل لأن يعرف"[1].

1- أحمد بوعود: الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 178.

ويتوقف أركون عند لفظ الجلالة "الله" والذي يحتل مكانه أساسية مـــن حيـــث المعنى والمعرَّف بـــ"ال" التعريف وبسلسلة من أسماء البدل ويركز أركون ويلح على أهمية وقيمة أداة التعريف وذلك للوظيفة التي تقوم بها أي الوظيفـــة التعميميـــة فـــي الزمان والمكان كما في "الحمد"، ولوظيفتها التصنيفية في التراكيب اللغوية،"الصـــراط المستقيم" "الذين أنعمت عليهم"، "المغضوب عليهم"، "الضالين" حيـــث يقـــول: "فهـــذه التراكيب هي عبارة عن مفاهيم أو أصناف أشخاص محددين بدقة من قبـــل المـــتكلم وقابلين للتحديد من قبل المخاطب عندما يصبح بدوره قـــائلا أو متكلمـــا"[1]، ويوضـــح أركون أن هناك علاقة وطيدة بين الوظيفة النحوية وبين القيمة المعنوية فيما يتعلـــق بالتعريف بالإضافة، أي أن هناك تفاعل بينهما، أو بالأحرى بين المضاف والمضـــاف إليه.

ب- الضمائر في سورة الفاتحة:

لأن الضمائر بالنسبة لأركون هي إحدى اللحظات الحاسمة التي تخبرنا وتبـــين لنا العلاقة الحساسة بمؤلف النص، والذي لا توجد أي علامة على هويتـــه، ويلاحـــظ أركون وجود نوعين من الضمائر:

- **ضمير المفرد المخاطب:**

ويميز هنا بين الحالة الأولى حيث الفاعل النحوي مصرح به عن طريق ضمير المخاطب (ت) في أنعمت وبين الحالة الثانية حيث الفاعل النحوي المفروض من قبل السياق لا يمكن أن يكون إلا الله (الله) أيضا ولكنه مضمر في هـــذه الحالـــة ولـــيس

1- أحمد بوعود: الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 179.

مصرحا به بل وإنه من الناحية القواعدية مجهول وتركيبة العبارة على صيغة المجهول يعادل الذين غضب عليهم[1].

- **ضمير الجمع المتكلم:**

وهو المتمثل في (نحن) الموجودة في (نعبد)،(نستعين)، (اهدنا)، ويركز فيه أركون على أهمية وضرورة عدم الخلط بين الفاعل المرسل وبين القائل المتكلم، أي أن القائل يستطيع أن يقول (الحمد لله) على سبيل المثال النحوي وعلى العكس عند الانتقال من الصعيد النحوي التركيبي إلى الصعيد النحوي، في هذا يصعب الانفصال عن الفاعل المرسل ثم يستنتج أن مسألة المؤلف لا تطرح من جديد خلال المفاهيم المعتادة، ويقصد هنا "أنها لم تعد تشترط فهم النص كما كانت تفعل حتى الآن، فالنسيج اللغوي للنص يبلغ من الخصوصية حد أن المؤلف ينبثق من خلاله بشكل من الأشكال ثم ينبني ويشكل كلما راحت عملية القول تتطور وتتقدم"[2].

ج- الأفعال في سورة الفاتحة:

يلاحظ أركون أن الأفعال قليلة في سورة الفاتحة، إذ لا يوجد إلا أربعة أفعال، اثنان منهما في المضارع (نعبد)، (نستعين)، واللذان يدلان على التوتر والجهد من قبل الفاعل وعلى اعتراف المتكلم بأنه متموضع كخادم أو مطيع وضعيف، وبالنسبة لفعل الأمر(اهدنا)، فلا يمكن أن يشتمل على حقيقة الأمر، وإنما يبين الاسترحام الموجود ضمنيا في (نعبد) و(نستعين)، أما فعل الماضي (أنعمت) يدل على ما حصل وتم أي حالة لا رجوع عنها، حيث قال في شأنها "يدل على حالة حصلت وجرت ولا مرجع عنها، إنما ناتجة عن فاعل سيد ومستقل ومن ثم فلا تؤثر مع الفاعل"[3].

1- أحمد بوعود: الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 179.
2- المرجع نفسه، ص180.
3- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص131.

د - الأسماء في سورة الفاتحة:

في مسألة الأسماء يأسف أركون لعدم استطاعته دراسة الحقل المتعلق بالكلمات " الـــ-لاه، حمد، رب ،يوم ، دين، صراط"[1] وذلك لأن "دراسة الحقل المعنوي لهـــذه الكلمات ينبغي أن يُجرى على مرحلتين، فأولا أن نربطها بـــالبني الأيتيمولوجيـــة (أو الأصلية) للمعجم العربي، أي لمفردات اللغة العربية وينبغي ثانيا أن تقـــيم التحـــولات المعنوية التي طرأت عليها داخل النظام اللفظي أو المعجمي المستخدم من قبل اللغـــة القرآنية"[2]، وبالنسبة لأركون فهاتان المهمتان سابقتا الذكر هما الطريق الوحيد لمعرفة حجم المتكلم في عملية القول.

ه- البنيات النحوية في سورة الفاتحة:

في هذا المستوى جاء أركون بتقطيع سورة الفاتحة إلى أربع وحدات للقـــراءة القاعدية "يرتكز فيها على التمييز النحوي"[3] وهو كالآتي:

« 1- بسم الله 1- الرحمن الرحيم.

2- الحمد لله 1- رب العالمين.

2- الرحمن الرحيم.

3- مالك يوم الدين.

3- إياك نعبد وإياك نستعين

4- اهدنا الصراط المستقيم

1- صراط الذين أنعمت عليهم

2- غير المغضوب عليهم

3- ولا الضالين"[1].

1 - محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص 131.

2 - نفس المرجع ، ص 133.

3 - المرجع نفسه.

ذلك الدور النحوي المركزي للفاعل المقصود بكلمة الله (أو بعملية القول:الله)، وكذلك يتيح لنا أن نفهم كيفية التوسع المعنوي لهذا الفاعل نفسه"[2].

و - النظم والإيقاع:

يوضح أركون ويشير في نظرية النظم الألسنية إلى العلاقة الأساسية بين علم النحو والنبر Accent tonique [٥]، "وفي التراث العربي أدبيات غنية وغزيرة خاصة بالنظم والإيقاع بحاجة إلى دراسة طبقا للمناهج في التحليل العلمي"[3].

ولكي يتجنب المخاطرة اكتفى بملاحظة وجود (إيم) متناولة مع قافية (إين) في سورة الفاتحة، ثم بدأ بتعداد الحروف أو الوحدات الصوتية الصغرى (الفونيمات)، فيلاحظ سيطرت الوحدات: ميم (15 مرة)، لام(12 مرة)، نون(12 مرة)، عين(5 مرات)، ها(5 مرات).

2 - العلاقة النقدية بين منطوق سورة الفاتحة واللحظات المحايثة لها:

هي في الأصل عنوان للناقد السويسري الكبير جان ستاروبنسكي (Jeaun Starabinski) والتي تأمر بالعودة النقدية المستمرة إلى العلاقات التي يعتقد القارئ أنه قادر على تعاطيها مع الذاتية المحايثة أو الملازمة للعمل الأدبي أو الفكري[4]، من خلال هذه العلاقة يكون هناك تجاوز للتحليل الألسني اللغوي إلى التحليل التاريخي والتحليل الأنثربولوجي.

1- محمد أركون: القرآن من التفسير المورث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص 133.

2- المرجع نفسه.

٥ **النبر** في علم الصوتيات أو تجويد القرآن هو إبراز الصوت على مقطع من الكلمة. وهو أشيع في اللغات الغربية منه في العربية، بحيث يمكن أن يتغير معنى الكلمة في تلك اللغات بتغير موقع النبر، بينما في العربية لا يغير النبر المعنى لكنه قد يساعد السامع على الفهم.

3- أحمد بوعود: الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 182.

4- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره ص 135.

أ- اللحظة التاريخية:

وهي مستقاة من خلال متابعته لفخر الدين الرازي، حيث يعدد محمد أركون المبادئ والقوانين التي تعطيه توجيها من أجل قراءته لسورة الفاتحة، وذلك من أجل قياس "حجم المطابقة بين النص الأول (أو النص الوصي النص المؤسس)، والنص الثاني(نص التفسير، نص الرازي)"[1] هذه المبادئ أو القوانين[ô] هي كالآتي:

- **النسق اللغوي**: هذا النسق أو القانون هو الأول قبل غيره لأن أركون يرى، بأن جمع الأصوليين يبتدئون مؤلفاتهم بمعطيات لغوية كثيرة مختلفة ولا شك في أن هذه المقدمات تشكل الجزء الأكثر متانة، أو بالأحرى نقول أنها الأكثر حضورا مقارنة بمؤلفات التفسير والأصول ويقصد بهذا أنها لم تبطل إلى حد الآن على العكس من مضامين هذه الكتب (أصول الدين، أصول الفقه) "هنا بالضبط يمكننا أن نرى بأم أعيننا البلورة العربية المحضة للفكر الإسلامي، فمفهوم القانون (أو الشيفرة) يتيح لنا أن نفرز المعطيات اللغوية المختلطة غالبا بالآراء المختلفة أو المتعددة للتفسير نقول ذاك ونحن نعلم أن الخلط بين المستويات يصبح خطر جدا ما إن تتدخل نظرية الإعجاز"[2].

- **النسق الديني**: إن مجموعة من المبادئ اللاهوتية، العقائد الإيمانية، الطقوس والشعائر التي يكون لديها تأثير على الفكر، بمعنى يكون هناك تأثيرعلى الخطاب أو بالأحرى يؤثر على الفكر واللغة، وأركون يلح على أهمية التمييز بين مجال التقديس المشمول بهذا النسق، وبين المجالات الأخرى أي (النسق الرمزي، النسق الثقافي،

1- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص137.

ô موجودة في اللغة الفرنسية بكلمة Code وقد اختار المترجم أن يطلق عليها كلمة محددة ، فيمكن أن نقول قانون،مبدأ، شيفرة ـ ونسق.

2 - محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص 138.

النسق التأويلي، "فالشيء المهم هنا هو أن يبين كيف أن الدين كان يلحق بذاتـــه (فـــي خطاب المفسرين) كل محلات المعنى والدلالة"[1].

-**النسق الرمزي**: في هذا النسق لاحظ أركون أن توسع مجال الخيال أو المخيال انطلاقا من النص القرآني لم يعطي له اهتمام كبير خصوصا من طـــرف علمـــاء الإسلاميات المعاصرين على الرغم من أن القرآن يحفز علـــى الخيـــال، وتفســـير الرازي نفسه يتيح الخط الرمزي إلى أبعد حد.

-**النسق الثقافي**: الرازي يجمع بين دفتي كتابه خلاصة العلم العربي وذلك مـــن أجل أن يصل إلى المعنى بكل الوسائل الممكنة في زمنـــه، أركـــون اســـتدرك أن الهدف من وراء هذا هو خدمة جميع مستويات ولحظات الخطاب التي يتحول فيها النسق الثقافي إلى نسق إيديولوجي"[2].

- **النسق التأويلي أو الباطني**: في نظر أركون هو أهم نسق لأنه يوضـــح أن وجود المعنى الأخير في القرآن شيء مؤكد، ولا يرقى إليه الشك كما أنه مـــن الممكن أن يعين ويسمى هذا المعنى الأخير هنا يصطدم القارئ "بمشكلتين:

1- هل نستطيع أن نطلق حكمنا على المعنى الأخير للقرآن؟

2- على أي مستوى يمكن أن نموضع المعنى الأخير المكتشف أو المحـــدد قبـــل الرازي أو أي مفسر كلاسيكي؟ هل نموضعه على المستوى الديني، أم الرمـــزي، أم الثقافي، أم الأنطولوجي؟"[3].

يخلص أركون إلى أن الأمر لا يتعلق بمجرد ترتيب للنص الثاني عن طريـــق تصنيف الأنساق التي تتحكم فيه "وإنما الهدف أن نشكّل تيبولوجيا للمعنى عن طريـــق

1- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص 138.
2- أحمد بوعود: الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 184.
3- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره ص 139.

معارضة الأصلي بالثقافي، والرمز بالعلامة، والتربية الفكرية بالإيديولوجيا، واللغة المثالية أو المجازية باللغة العقلانية المركزية المغلقة على ذاتها"[1].

ب- اللحظة الأنثروبولوجية:

هذه اللحظة الأنثروبولوجية يقصد بها دراسة جميع الديانات بنفس الطريقة وتطبيق المنهجيات الحديثة عليها، ولكن في هذه الدراسة يلحظ أن الإسلام كان مستبعدا وذلك لسبب إيديولوجي لأن البحث العلمي متمركز حول الغرب.

ويرى أركون بأن اللغة القرآنية رمزية، أكثر مما هي حرفية أو منطقية ولكن هذا في نظره لا يعني إنكار التفسير التقليدي الموروث، ليوضح أركون أن وظيفة التفسير الرمزي، تكمن في اكتشاف المعايير والسمات الخاصة بالفكر الأسطوري "فاللغة الدينية بالنسبة لهذا الفكر هي عبارة عن قوة حقيقية أو تنفيذية كان التحليل الألسني السابق قد قادنا للتحدث عن لغة أدائية أو تحقيقية، بمعنى أني أحقق ما أقول وقولي يؤدي إلى التحقيق الفعلي الوجودي، لا أستطيع أن أتخلص من رمزانية الخير والشر المعبر عنها في الكلمات التالية إياك نعبد...صراط المستقيم، أنعمت، مغضوب عليهم، ضالين. ولا أستطيع أن أتخلص من مسألة الكينونة المدشنة من قبل كلمات، من قبيل: الله، رب العالمين، ولا أستطيع أن أتجاهل كل ذلك إلا إذا حصرت نفسي بقراءة فيلولوجية للفاتحة"[2]، فكما تقول الفيلولوجيا أن كلمة الله، ليست إلا تمييزا عن كلمة إله وذلك من أجل المعارضة، أي معارضة الآلهة التي كانت قبل الإسلام، ويرى أركون أن كلمات سورة الفاتحة لها ميزة الانفتاح على ذرى واسعة جدا، حيث أن القدماء قد لاحظوا تماما هذا الانفتاح الذي تتمتع به هذه الكلمات، وذلك عندما أشاروا قائلين:

1- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص 139.
2- نفس المرجع، ص142.

- **الحمد لله...الرحيم**: هذا التعبير يحيلنا إلى علم الأصول الأنطولوجية والمنهجية للمعرفة (وهذا ما يدعى علم الأصول، في اللغة الإسلامية الكلاسيكية).
- **مالك يوم الدين**: يحيلنا إلى علم الأخرويات (أي مجموع العقائد المتعلقة بالعالم الآخر كالبعث والحساب).
- **إياك نعبد**: يحيلنا إلى الطقوس والشعائر.
- **أهدنا الصراط المستقيم**: يحيلنا إلى علم الأخلاق.
- **الذين أنعمت عليهم**: يحيلنا إلى علم النبوة.
- **غير المغضوب عليهم**: يحيلنا إلى التاريخ الروحي للبشرية: موضوعات رمزانية، معالجة الشر في القصص المتعلقة بالشعوب أو الأقوام القديمة (وهي الشعوب التي عصت أنبياءها فعاقبها الله)[1].

إن التحليل المقدم من طرف أركون، أمامه خطين طويلين من أجل البحث وهما كالآتي:

1. إن اللغة القرآنية التي توصلت بسرعة إلى مستوى عال من التعبير الرمزي تتيح لنا أن نسهم في بلورة للغة الرمزية بالعلاقة مع سياق الفكر المثالي أو المجازي الذي ظهرت فيه، ومع سياق الفكر العلمي الحالي الذي يعيد الآن اكتشاف اللغة الرمزية.

2. لماذا وكيف حوَّر المفسرون التقليديون بمجملهم هذه اللغة الرمزوية ؟، فإما أنهم حطوا من قدرتها وأنزلوها إلى مستوى خطاب بالنسق المقنن ووظائفه، وإما أنهم حولوها إلى خطاب غنوصي او باطني[2] .

1- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص 142-143.
2- أحمد بوعود: الظاهرة القرآنيية عند محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 186.

3 - قراءة أركون النقدية لسورة الكهف:

تعد سورة الكهف (تعريفها ....)عدد آياتها مكية أو مدنية و بالرجوع إلى القراءة التي قام أركون على هذه السورة فنجده قد بدأ قراءته بنظرة كلية لهذه السورة و رأى أن آياتها 08 الأولى تشكل وحدة نصية موحدة ، و لكن على الرغم من وحدتها إلا أننا لا يمكننا أن نعتبرها مقدمة كما يتحدث عنها ريجيس بلاشير أي إتباع المعايير البلاغية الأرسطوطاليسية ، و يبين أركـــــــون هذا بقوله "... لأنها تتحدث عن بواعث مختلفة لطالما تكررت في القرآن في مواضع أخرى متعددة "[1] و هذا يقوي وحدة النص الكلي للقرآن ، و هي أفضل من التفاصيل التي سنجدها مع النص الثاني أو بالأحرى الجزئي الذي هو سورة الكهف ، و يضيف أركون قائلا : " أما من ناحية التسلسل الزمني ، فنلاحظ أن هذه الآيات تنتمي إلى الفترة المدنية ، هذا في حين أن مجمل السورة ملحق بنهاية الفترة المكية ماعدا الآيات من 26 إلى 31 ، و من 83 إلى 101"[2].

لقد قسم أركون آيات السورة إلى وحدات و بين أن الآيات الأولى أي من 09 إلى 25 تشكل الوحدة السردية الأولى " .... و هي الحكاية الشهيرة للسبعة النـــائمين والمدعوة هنا باسم أهل الكهف"[3].

انتقل أركون في قراءته إلى الجانب اللغوي ، فلقد لاحظ أن كلمة " أم " ، كمـــا سماها هو أداة الانفصال " توحي وجود علاقة مع الجزء السابق من البديل التنـــاوبي المعدوم في الواقع ، و كان مترجمو القرآن إلى اللغات الأجنبية قد أهملوا عموما أداة الانفصال هذه و لم يأخذوها بعين الاعتبار "[4].

1- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص147.
2 - نفس المرجع، ص147 – 148.
3- نفس المرجع، ص 148.
4- نفس المرجع.

وقد لاحظ أركون أيضا من خلال قراءته لسورة الكهف أنهـا قـد تعرضـت لتغييرات كثيرة و هذا يظهر من خلال قراءتنا لنص السورة حيث يقول : " يبـدو أن نص الحكاية هذه قد تعرض لتحويرات أو لتغييرات ، كان ريجيس بلاشير قد كشـف بوضوح بواسطة التنضيد الطباعي عن نسختين متوازيتين للآيات من 09 إلـى 16، يضاف إلى ذلك أن الآية 25 تجد مكانها بالأحرى بعد الآية 11 لـولا أمهـا تنتهـي بالقافية "عا"، هذا في حين أن مجمل الحكاية تشتمل على آيات مقفاة بـ "دا" " [1].

ولفهم ما يقوله أركون سنبين بعض آيات سورة الكهف وبالأخص الذي يتحدث عنهـا بخصوص الترتيب ، يقول الله تعالى: "ولبثوا في كهفهم ثلاث مئـة سـنين و ازدادوا تسعا " حيث يريد أركون أن يموضعها مباشرة بعد الآية 11 أي في قول الله تعـالى: "فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا"[2].

ويرى أركون أن في نفس هذه الآية أي 11 قد وجدوا (المستشرقين) شذوذا لغويا من خلال كلمة سنين حيث يقول : ".... و قد كشفوا في هذه الآية ذاتهـا عـن شذوذ لغوي في كلمة سنين الواردة بعد عبارة ثلاث مائة يدلا من سنة (و لبثوا فـي الكهف ثلاث مائة سنين و ازدادوا تسعا)[3] . و هذا ما يجعلنا نفتـرض العديـد مـن الفرضيات حول شروط أو ظروف تثبيت النص "[4].

يضيف أركون من خلال ملاحظته و قراءته لهذه السورة أن معظم الآيـات لا تترابط مع بعضها لأنها مجموعة من الحكايات و يرى أن كل حكاية لا تتم الأخـرى حيث يقول " أن الآيات من 27 إلى 59 لم تلحق بالحكايـة السـابقة و لا بالحكايـة اللاحقة من 60 إلى 98 إلا عن طريق علامات القول أو التعبير المشتركة على مدار الخطاب القرآني"[5].

1- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مرجع سبق ذكره، ص148.
2- سورة الكهف، الآية25
3- سورة الكهف، الآية 11 .
4- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مرجع سبق ذكره، ص148.
5- نفس المرجع.

ولاحظ أيضا أن بعض الآيــات هــي مجــرد تكــرار لــبعض الأحــداث أو الموضوعات حيث يقول : " أما الآيات من 01 إلــى 08 فإنهــا تســتعيد أو تكــرر الموضوعات المشتركة للتبشير الموجه تارة إلى النبي شخصيا ، و تارة أخرى إلــى البشر من مؤمنين و كفار و ذلك عن طريق النبي "

من خلال كل ما سبق يرى هاشم الصالح أن أركون قسم سورة الكهــف إلــى أجزاء مترابطة و متماسكة بحيث أن كل جزء يتحدث عن موضوع محدد و بالتــالي تربطه وحدة معنوية ، فالآيات 08 الأولى تعتبر كمقدمة و لكنها تبتعد كل البعد عــن قصة أهل الكهف ، و الانتقال إلى الآيات الأخرى أي من 09 إلى 26 فهي جــوهر السورة أي إنها الحدث عن الموضوع الرئيسي أو المركزي بسورة الكهف ، و تليهــا الآيات الأخرى أي من 28 إلى 59 فلا توجد لها علاقة مع القصة ،فهي تتحدث عن مواضيع يتناولها القرآن بكثرة ولا يمل من تكرارها وهي مواضيع العبادة والــوعظ ، والوعود بالجنة للمؤمنين والنار للكافرين " و اتل ما أوحي إليك من كتــاب ربــك لا مبدل لكلماته و لن تجد من دونه ملتحدا ...." الخ سورة الكهف الآية 27.[1]

و في الآيات سابقة الذكر نرى مجموعة متكونة من 13 أية أي مــن 32 إلــى 44 ، وهي في مضامينها تتحدث عن قصة رجل له جنتــــــــــان من أعناب و تــدعمت القصـــة بصورة الحياة الدنيا السريعة الزوال ، كزوال المطر النــازل مــن الســماء (الآيتان 45-46).[2]

من خلال قراءة أركون لهذه السورة ،يعاود الالتقاء مــرة أخــرى بالخطــاب السردي أو القصصي و نجده في الآيات من 60 الى 98 و تتضــمن هــذه الآيــات حكايتين تستمد مضامينها و عناصرها من منبع تو مصدر واحد كشترك و هو قصـــة الاسكندر المقدوني " و تعبر عنها الآية 83 وما بعدها حيث تقول : ويسألونك عن ذي

1- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص148.
2- المرجع نفسه.

القرنين قل سأتلو عليكم منه ذكرا " و هذه الوحدة السردية الطويلة نسبيا مستقلة عن بقية النص أو بقية السورة وحده السجع المنتهي بحرف " ا" و بعض علامات التعبير تصلها بها "[1].

ويضيف أركون قائلا: " ثم تنتهي السورة باليات 99 -110 التي تعيدنا إلى ما سندعوه بالخطاب التبشيري"، و يشرح هاشم صالح الخطاب التبشيري بأنه الخطاب الذي يبشر بالدعوة و بتحدث عن نفس الموضوعات باستمرار: المؤمنون، الكافرون، الجنة ، النار ...[2].

من خلال مل ما سبق ذكره يرى أركون بان سورة الكهف هي عبارة عن التقاء بين عبارات لغوية معنوية متبعثرة ، و بالتالي يجب أن نمحورها داخل أنساق ذات ميزة قريبة من العلمية ، وهي الطريقة الارسطوطاليسية و ذلك بصورة منطقية حيث يقول : " فإن ذلك يعني إننا نؤكد ضمنيا على أولوية المعايير البلاغية والمنطقة وهي معايير خاصة بتراث الكتابة المتفرع عن أرسطو ، و كانت معروفة جيدا من قيل العرب المسلمين "[3].

ويضيف أركون أنه لا يريد ان يطبق الطريقة الارسطوطاليسية التي هيمنت لفترة طويلة على كل النصوص و التأليفات، وإنما يريد أن يغير و يضيف و أيضا أن يسد كل النواقص التي كانت سائدة في الفترة الارثودكسية و تبيان التحليل الفيلولوجي و ما انجر عنه من انفتاح على العقل و البحث و تبيان الحقيقة حيث يقول " سنحرص على عدم تأبيد هذا الحكم المسبق، و سنحاول بالأحرى أن نسد نواقص التحليل الفيلولوجي (أي اللغوي – التاريخي) على الطريقة الوضعية للقرن التاسع عشر نقول ذلك على الرغم من انه كانت لهذا التحليل الفيلولوجي ميزة فتح حقل كامل من

1- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص149.
2- المرجع نفسه.
3- المرجع نفسه ، ص149.

حقول البحث و التحري و هو حقــل كـــان مرفوضـــا أو مجهـــولا مـــن قبـــل روح الارثذوكسية "[1]

من خلال كل ما سبق نقول إننا قمنا بعرض هذه القراءة أي قـــراءة أركـــون لسورة الكهف من اجل تبيان فكرة و طريقة عرضه للمناهج المقترحة بالإضافة إلـــى أن هذه القراءة المختصرة و السريعة هي مجرد دعم لما عرضنا ســـابقا أي قراءتـــه لسورة الفاتحة .

1- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص149.

الفصل الثالث :

قراءة نقدية لمشروع الإسلاميات التطبيقية

المبحث الأول : مشروع الإسلاميات التطبيقية من وجهة نظر المؤيدين

المبحث الثاني : نقد قراءة أركون لبعض سور القرآن الكريم

المبحث الثالث : الأخطاء المنهجية المتعلقة بفهم القرآن

المبحث الرابع : بنية اللغة والمصطلح في كتابات أركون

الفصل الثالث :

قراءة نقدية لمشروع الإسلاميات التطبيقية

توطئة:

إن الخيط الناظم لمشروع أركون في التعامل مع القرآن الكريم، هـو توظيفـه لترسانة من المصطلحات والمفاهيم الثابتة في تربة مختلفة عن تربة الفضـاء الثقـافي الإسلامي، وإصراره على إخضاع النص القرآني للمناهج ذاتها التي سبق أن أخضعت لها نصوص الكتاب المقدس بعهديه من دون موجب لذلك، سعيا منه إلى جعله مشـكلا وترسيخ القول باختراقه كما اخترقت الكتب السماوية من قبله، ثم تركيزه في ذلك على الشاذ من الأقوال والأحداث والأحاديث من أجل الوصول إلى أهداف معينة، مع رفضه المطلق للشروط التي وضعها المحدِّثون، تصنيفا للمرويات وتدقيقا في حـال الـرواة، وإقدامه على مجموعة من القراءات المستندة إلى ما استجد من منـاهج، كانـت أهـم نتائجها أن أضاع المعنى، وغيب المخاطب، وأخرج النص المقروء عن المجال المحدد له من الله عز وجل بإبعاده عن مصدر الوحي، ثم دفاعه عن معنى جديد للإسلام، دينا يستمد تعاليمه من مجموعة من الشعائر المنقطعة الصلة بالوحي، وتعامله معها كنتـاج بشري، كان القصد منه خلع أسدال التقديس على ما هو تاريخي، أو مقدس، كل هـذا جعل مشروع أركون عرضة لنقد شديد متنوع مس مختلف جوانبه.

المبحث الأول: مشروع الإسلاميات التطبيقية من وجهة نظر المؤيدين

إن التكلم عن مفكر أو فيلسوف يستوجب علينا الوقوف على منهجه، فهذا الأخير يوضح لنا الخطوط العريضة لمشروع المفكر والأرضية التي بنى عليها تصوراته فهنالك علاقة بين التصور والمنهج ولأسباب خاصة يتجه المفكر نحو منهج محدد مستبعدا بذلك منهجا آخر "والمقصود بالسبب الخاص هنا نشأته الفكرية والظروف المحيطة به وتكوينه الشخصي..."[1].

إذا اطلعنا على الأحوال الشخصية لمحمد أركون، نرى كيف أن الظروف التي أحاطت بنشأته كان لها الأثر الأوفر في تكوين وتوجيه مساره الفكري، وبالتالي يتبين لنا سبب اختياره للمنهج أو بالأحرى مجموعة المناهج التي استخدمها في مشروعه النقدي، فنجد محمد أركون في نشأته قد اصطدم بمجموعة من المعوقات فُرضت عليه، فهو ينتمي إلى أقلية بربرية وقد نشأ وسط أغلبية ناطقة بالعربية وبالفرنسية، فنشأ وسط ناطق بلغة مغايرة للفئة التي ينتمي إليها، والأكثر من ذلك أنه تلقى ثقافة شفوية في المنطقة التي نشأ بها أي القبائل الكبرى، بالإضافة إلى تنقله إلى منطقة أخرى في الغرب الجزائري وهذا ما زاد الوضع سوءا بالنسبة له فلقد اضطر أن يتعلم لغته الأصلية ولغة الأغلبية العربية ولغة المستعمر في آن واحد ، كما تركت ذكريات الطفولة أثرا بليغا في وعي أركون وهذا قد أدى به "على الأرجح إلى توجهه في ما بعد نحو علوم الإنسان وبخاصة الأنثروبولوجيا، لكي يكشف عن عمليات الاستبعاد التي يمارسها الغائب صاحب السلطة على من ينتمون إلى أقلية مغلوبة ومنبوذة"[2].

1- نايلة أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص45.

2- نفس المرجع، ص 541.

هذا التهميش الذي حصل في وعي أركون أثر إلى حد كبير في مساره الفكري الذي تمحور وتركز نحو جهة التحليل في مجال العلوم الاجتماعية، و يظهر هذا في كلام أركون فنجده يقول: "هذه الهامشية المستتبطة، كبعد أساسي في كل جدل اجتماعي تاريخي، والمتبناة ثقافيا كقيمة هي نظرة ثقافية تسمح عبر الكتابة العلمية بتعويض الذل والتسلط والإبعاد التعسفي الذي تعيشه كل أنواع الأقليات، ويفرضه عليها أولئك الذين يحتكرون العنف المشرعن دونما شرعية لأن الأقليات ذاتها مبعدة عن المشاركة في تعريف الشرعية"[1].

يرى مترجم مؤلفات أركون هاشم صالح، أن الترجمة الأولى التي عاشها أركون هي التي حسمت مصيره كمفكر ويرى "أن فكره على مدار تاريخه الطويل يتمثل في تفكيك أنظمة الهيمنة والاستعلاء والنبذ سواء أكانت ذات طبيعة قومية-لغوية، أم دينية- طائفية إنه مفكر مهووس بمسألة الحق والعدل: أي الانتصاف لقضية المظلوم المحتقر بسبب شيء لا حيلة له فيه، أي بسبب أصله وفصله ومكان ولادته أو لغته ودينه ومذهبه..."[2].

أركون يسكت في مؤلفاته عن طفولته حيث تقول نايلة أبي نادر: "إن سكوت أركون في كتاباته عن معانات أيام الطفولة والمراهقة يتحول إلى كلام مباح إذا عمقنا النظر في حبكة هذه الكتابات وفي المنهج الذي تحمله والمشروع الذي تقدمه لذلك يمكن أن نعتبر أن مؤلفاته هي بمثابة سيرته الذاتية أو هي مرآة تعكس محطات مر بها أركون فطبعت خياراته المنهجية ومواقفه النقدية "[3]، إن إمكانية احتواء مؤلفات المفكر لسيرته الذاتية تتأكد عند أكثر من مفكر وناقد فأركون قد حمل نصه ما يخفيه ويؤكده

1. Le monde arabe dans le recherche scientfique, paris, no,5 outoume-hier 1995,p 8

2- نايلة أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سبق ذكره، ص452.

3 - نفس المرجع.

وما يعلن عنه، واختزل تجربته الطفولية والإنسانية على الرغم من كبتها أو عدم البوح بها في مؤلفاته.

بداية أركون مختلفة عن بداية أي مفكر، فهو يلتفت بمشروعه إلى آخر ما توصلت إليه انجازات علوم الإنسان والمجتمع، "...الدعوة إلى تقويم الحمولة المتغيرة للأديان بحسب الأحوال التاريخية والأوساط الإجتماعية..."[1] فاجتهد في البحث العلمي ونقد المنهج الكلاسيكي الذي يستخدمه المستشرقون في دراسة التراث كما استخدم مناهج العلوم الإنسانية والإجتماعية الحديثة، فهو يرفض أن يعزل المفكر عن مجتمعه، فكانت أولى إهتماماته تغيير وتبديل الصورة الخاطئة التي أعطاها الإستشراق عن التراث الإسلامي أو الفلسفة في الإسلام، وأراد إبراز النزعة الإنسية فيه فقد أراد أن ينزل "من علياء التبحر الأرستقراطي البارد الذي يتميز به الإستشراق التقليدي إلى أرضية الواقع الحي والمعرفة المنخرطة كليا في هموم المجتمع"[2]، لهذا كان فكره قائم على البحث والمعرفة المنفتحة على هموم الإنسان.

يحارب أركون محاولة التمسك بقراءة واحدة، ويحارب الانغلاق والدوغمائية وتصور تراث واحد يرفض وجود حل واحد ونتيجة محددة أو بالأحرى مطلقة إنه "يشبه عمل الباحث عن حقيقة الواقع بالمجازفة المحفوفة بالمخاطر التي لا تعرف التوقف عند محطة نهائية، عمل على تقليص دائرة المستحيل التفكير فيه التي كانت قد تضخمت عندما همش كل تراث وأخفى أثمن وأهم ما علمه التراث الآخر"[3].

يرفض أركون فكرة البداهة ويرى أن المعرفة البديهية بعيدة عن الواقع، فقد تمحور عمله على زحزحة المفاهيم والمبادئ من مواقعها التقليدية الراسخة في الذهن

1- محمد أركون: جريدة أنوال المغربية، تر: خالد بن علالي، وإبراهيم أزروان، العدد 864، 1992/09/12 ، ص08 .
2- محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1997، ص 67.
3- نايلة أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سبق ذكره، ص 459.

لكي يفككها فيما بعد، وبالتالي يتوصل إلى تجاوز المعنى التقليدي لها فـــأركون يتبـــع الزحزحة والتفكيك ثم التجاوز.

تعاطى أركون مع النص الديني كأي نص خاضع لمنهجيـــة علـــوم الإنســـان والمجتمع، حيث يعلق "علي حرب" على تفكيك أركون النص القرآني والعقل اللاهوتي فيرى " أنه يوظف ترسانة معرفية ومنهجية هائلة ضد تراث طويل من التفسير يقـــوم على التعامل مع القرآن بوعي ديني يتجاوز التاريخ ويعلوا عليـــه، ومعنـــى ذلـــك أن أركون يوظف تفكيكاته ضد المنطق اللاهوتي القرآني ولا أقول ضد القرآن بالتحديـــد، ذلك أن النص أي نص هو في النهاية متعدد الخطوط والمساحات والطبقات"[1].

إن المنهجية الأركونية الحفرية تعمل على تجاوز مستوى الخطأ والصـــواب أو المعقول واللامعقول من أجل البحث "عن آليات الخطاب في تشكيل المعنـــى أو عـــن ألاعيبه في إنتاج الحقيقة"[2].

إن المنهجية الحفرية التي اتبعها أركون يرى فيها "علي حرب" على أنها تعمل على "تجاوز منطوق الخطاب للبحث عن مضمراته والكشف عن آليات اشتغاله، ولهذا فإن المنهجية تفتح آفاقا جديدة أمام التفكير وتقدم أدوات مفهومية تتيح قراءة ما لم يقرأ في النصوص"[3].

ونجد "جورج طرابيشي" يعلق على عمل أركون على أنه ينصب على تشـــكيل لاهوت جديد في الإسلام وذلك من أجل تجاوز ما قد توصل إليه العقل إبـــان القـــرون الوسطى، فاهتمامه كان قائما على رد المحاولة السلفية التي اجتهدت ولا زالت تجتهـــد

1- علي حرب: الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995، ص 120.
2- نايلة أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سبق ذكره، ص 460.
3- علي حرب: الممنوع والممتنع ، مرجع سبق ذكره، ص124-125.

في "تتريث التاريخ"[6] وذلك بالعمل على "تتريخ التراث كل التراث بما في ذلك الحدث القرآني ترسيخا لقيم الحداثة"[1].

نجد أيضا كمال عبد اللطيف يعلق على الجهود البحثية التي قـام بهـا محمـد أركون فيرى أنها تتميز بإستراتيجية نقدية جذرية وهي تتـوخى الإحاطـة بالظـاهرة الإسلامية كظاهرة حية في التاريخ بل كظاهرة صانعة للتاريخ[2]، فالجهود التي يقوم بها أركون هدفها استبيان المعرفة الموروثة عن القرون الوسطى ونقدها باستخدام منهجية العلوم الحديثة، إنه يرى " في قراءة أركون للتراث اعتراف بكونية المعرفة وفي هـذا الاعتراف تصالح عميق مع الذات (..) والتصالح المقصود هنا هو الاعتراف بإمكانية إدراك المسافة التاريخية الفاصلة بين تشكل الوعي في الذاكرة والتـاريخ ومقتضـيات الحاضر بمختلف متطلباته "[3].

إن الدارس لمؤلفات أركون يجدها تعج بالمصطلحات الحديثة وفي هـذا دليـل على اكتساب أركون لأهم ما أنجزته الحداثة، والبراعة التي يمتلكها في توظيفـه لهـا والاستفادة منها في مشروعه النقدي، ويرى كمال عبد الطيف أن أركون فـي سـياق بحثه المتضمن للإستراتيجية النقدية عندما يستعير المفاهيم والمناهج التي يتبعها الغرب لا يقوم بذلك بدافع التقليد أو الافتتان بها، وإنما " يغامر باستدعاء هذه المفاهيم أو هـذه السلطات المعرفية المرجعية من زاوية رغبته في تدشين عهد جديد في التعامـل مـع الإسلام، إنه يستثمرها ليوسعها ويغنيها ويغني بواسطتها في الوقت نفسه حقل دراسـة الإسلام والقول الإسلامي"[4].

6- أي جعل التاريخ تراثا على حسب تعبير علي حرب.

1- جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، 2000، ص 144.

2- كمال عبد اللطيف: العرب والحداثة السياسية، دار الطليعة، بيروت، 1997، ص 92.

3- نفس المرجع، ص 96.

4- كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، 1994.ص 101.

وقد اهتم أركون أول عمله بتحقيق نقد تاريخي للنصوص التأسيسية في الفكر الإسلامي ويرفض أن يبقى الإسلام مستبعدا عن حقل البحث والحفر والاستنطاق إنه يرفض البقاء على التعاطي معه من جانب المنهج الفيلولوجي Philologie أو بالأحرى العلوم الإسلامية الكلاسيكية لذلك نجده ينتهج مشروع الإسلاميات التطبيقية من أجل إدخال الإسلام في اهتمامات العلوم الحديثة، ولا يريد أن يكتفي بالنظرة السطحية بل يريد الغوص في العمق باستخدام آليات منهجية حديثة من أجل الاستيعاب ومحاربة المحاولات التهميشية ويرى كمال عبد اللطيف في هذا السياق "أن تنويع أساليب المقاربة وتنويع الأدوات والمفاهيم التي تتيح إعادة إنتاج المعاني هي جوانب من مظاهر الإستراتيجية النقدية التي يمارسها أركون وهي تبعد خطابه عن الحسم وتطبعه بكل إيجابيات الموقف الريبي (..) حيث يتم الاعتراف بأن مجال البحث يتعلق بأمر يهم الإنسان في الزمان، ونقصد بذلك فهم حدود ومحدوديه الظاهرة الدينية "[1].

وبالتالي يمكننا القول أن كل أعمال أركون وكتاباته قائمة على إبعاد الدوغمائية والتقوقع فهو " ظل حريصا على كشف العوائق الذهنية والمعرفية والعراقيل الاجتماعية التي تحول دون تحقيق المصالحة مع زمننا ومع الحداثة الكونية، دعا إلى تجديد الفكر الإسلامي وإلى ضرورة الانخراط في قراءة جديدة لتراثنا الديني بمناهج حديثة، آمن بأن العقل مغامرة مستمرة وناضل ضد تقديس الجهل وأعلن حرب شعواء ضد ما كان يسميه الجهل المقدس، اشتغل بجرأة ورصانة على نقد العقل الإسلامي"[2]، وحاول الكشف عن النظام الفكري العميق الذي يحكم التصورات الإسلامية ويستمر في

1- كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت،لبنان، د.ط، 1994، ص102.

2- ياسين عدنان: محمد أركون أكثر المفكرين جرأة في تجديد الفكر العربي، دبي الثقافية، دار الصدى للصحافة والنشر والتوزيع، العدد 67، ديسمبر 2010، ص28.

إنتاجها معتمدا على تطبيق الأدوات والمفاهيم النقدية الغربية المعاصرة علـــى الـــدين والتراث الإسلامي[1].

هذا هو محمد أركون المفكر الجزائري ذو المشـــروع الجـــريء والمتضـــمن للحداثة وما بعد الحداثة أو كما يسميها العقل الاستطلاعي، الممارس للنقد الإيجابي من أجل تحرير الفكر من القوقعة والدوغمائية التقليدية...

1- منهج محمد أركون في نقد الدين والتراث الإسلامي، دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجيستير في العقيدة، إعداد: عبد بن محمد المالكي، إشراف عبد الله بن محمد القرني، جامعة أم القرى، السعودية، عام 2009، ص11 .

المبحث الثاني : نقد قراءة أركون لبعض سور القرآن الكريم

إن تطبيق أي منهج من المناهج المعروفة على موضوع بحث معين لا يتأتى إلا بعد الدراسة المعمقة فيه، وهذا من أجل معرفة مقدار الشرعية والملائمة في توظيفه، ومن هنا نتسائل عن أهمية تطبيق المنهج الألسني الذي اعتمده أركون من أجل قراءة سورة الفاتحة، وبالأخص عندما أقر أركون بأن المدارس الألسنية لم تبلغ من النضج ما يؤهلها لقراءة ضخمة (وهنا نقصد النص القرآني المقدس)، وهذا ما يستنبط عندما يذكر أن مدارس علم الألسنيات هي في طور التشكل والبلورة على الرغم من هذا "إلا أنه يُقْدم على توظيفها وإسقاطها على القرآن في كثير من قراءاته الاسقاطية، وهو ما يقلل القيمة العلمية لهاته القراءات ويشكك في سلامة النتائج المحصل عليها عبرها"[1].

الغريب في موقف أركون أنه يعلم بالنواقص في علم الألسنيات وذلك باعترافه حيث قال" نحن واعون في الواقع بالنواقص أو نقاط الضعف التي تعتري القراءة الألسنية، وبخاصة عندما تطبق على ما يدعى الكتابات المقدسة"[2]،من هذا المنطلق نقول أن النتائج محكوم عليها بالنقصان والضعف قبل الشروع فيها.

وقد ناقش أركون بعض التراكيب اللغوية المكونة لسورة الفاتحة ومن خلالها أراد أن يجعل تعريفها مؤشرا إلى تاريخية النص المقروء وذلك من خلال القول سابق الذكر المتضمن لأداة التعريف، ووظيفة التصنيف في التراكيب اللغوية التالية (الصراط المستقيم، الذي أنعمت عليهم، المغضوب عليهم، الضالين..) و الموضوع هنا لا توجد له أي علاقة بالأشخاص بل هناك علاقة بالصراط أي "باختيارات

1- الحسن العباقي: القرآن الكريم والقراءة الحداثية (دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون)، دار صفحات للدراسات والنشر، سوريا، (د.ط)، 2009، ص 252.

2- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص 112.

الأشخاص وسلوكهم، فمنهم من تستوجب اختياراته وسلوكه رضا المنعم، ومنهم من تستوجب غضبه ونقمه، ومن ثم فلا مجال للأعيان هنا ولا للقول بالتاريخية"[1].

في مجال المعرِفات يتوقف أركون عند لفظة الجلالة الله، ولكن الملفت للانتباه أنه يقول: بأن لفظ الجلالة هو تعريف لكلمة إله فضمن أي سياق أورد أركون كلامه هذا؟

بالنسبة إلى البنيات النحوية في سورة الفاتحة، فقد قام أركون بتقطيع السورة إلى أربع وحدات كما ذكرنا سابقا، ولكن السؤال المطروح هو: ما أهمية هذا التقطيع؟

يقول أركون أنه يوضح لنا الدور النحوي المركزي للفاعل المقصود بكلمة الله، وأيضا من وراءه نفهم كيفية التوسيع المعنوي لهذا الفاعل، ولكن ألا يمكننا الوصول إلى هذا الدور النحوي المذكور إلا بهذا التقطيع؟

يقول "الحسن العباقي" في هذا الصدد انه كل ما ادَّعاه هو توضيح أفضل فقط، وهناك ملاحظة أساسية عن التقطيع المقترح، فقد جعل البسملة آية من سورة الفاتحة، وأسس عليها المثال الوحيد الذي ضربه لبيان أهمية هذا التقطيع في قوله: "إن الممارسة الإسلامية تؤكد الصحة الألسنية أو اللغوية لهذا التقطيع، لأن العبارتين النواتين الأوليين تجري تلاوتها في مناسبات كثيرة من دون توسيعها المعنوي، فمثلا يلفظ المسلم العبارة الأولى بداية الأكل والعبارة الثانية في نهايته (بسم الله، الحمد لله)"[2].

نلاحظ أن أركون جعل البسملة آية من القرآن الكريم، ولكن جمهور العلماء لم يعدها آية في القرآن الكريم، حيث أن أركون نفسه أكد موقعهم من خلال قراءته

1- الحسن العباقي: القرآن الكريم والقراءة الحداثية، مرجع سبق ذكره، ص 264.
2 - محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص133.

الألسنية حيث قال" سوف نرى أن التحليل الألسني سيدعم بالأحرى موقف أولئك الذين كانوا ضد الآية في الفاتحة"[1].

وهنا كيف يكون موقف المرء من هذا؟ ففي الوقت الذي ينتظر فيه المرء دليلا ألسني على أن البسملة ليست آية من الفاتحة، يجد تقطيعا نحويا يجعل شـــرطها الأول "العبارة النواة الأولى" أي أنها احتلت مكانة مركزية في السورة وذلك ما دعمه أركون حيث جعل مثاله الوحيد مرتكزا عليها[2].

وهنا نقول أن القراءة الألسنية المقدمة من طرف أركون، لا يوجد فيها ســـبب مهم يقنع القارئ بأهميتها، لتقديمه نموذجا يمكن القول عنه أنه غـــائص فـــي الحشـــو والاضطراب والتضارب، وهذا ما يجعل فقدان الثقة في النتائج المقدمة من طرفها أي من طرف هذه القراءة الألسنية.

وبهذا المستوى تنتهي دائرة الألسنية فهو لم يقدم شيئا وإنما أعاد صياغة مـــا قاله المفسرون واللغويون،" فللأسف أركون يأخذ دائما قارئه إلى ذروة ما يبحث عنـــه ويتركه تائها لا هو بالمكان الذي كان فيه سابقا، ولا هو تقدَّم خطوة يكشف فيها شـــيئا جديدا"[3].

أركون ومن خلال قراءته لسورة الفاتحة تناول في هذه الدراسة العلاقة النقدية والمتضمنة للحظتين، اللحظة التاريخية والأنثربولوجية كما ذكرنا سابقا فبالنسبة للحظة التاريخية، يبدوا أنه سار في اتجاه يخالف الهدف الذي سطره لهذه اللحظة حيث انه لم يُشر أثناء تناوله لتلك الأنساق (الشيفرات أو القوانين)، إلى مستوى التطابق بين النص الأصلي والفرعي أو بالأحرى المتفرع عنه بالإضافة أنه لم يبرز وجه العلاقـــة بـــين

1- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص124.
2 - الحسن العباقي: القرآن الكريم والقراءة الحداثية، مرجع سبق ذكره، ص271.
3- أحمد بوعود: الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 178.

اللحظة التاريخية وما تفرع عنها من عناوين جزئية أي الأنساق وبالتالي "يغيب المخاطب في هذه اللحظة بعدما ضاع المعنى في اللحظة الألسنية "[1].

ما يبدو على هذه القراءة أنها ليست واضحة للكل، وإنما هي واضحة فقط لصاحب القراءة، فهذا النوع من التحليل والقراءة التاريخية والألسنية من المستبعد جدا أن تكون موجهة للعامة أو بالأحرى للجماهير العريضة، التي تتعامل مع القرآن الكريم مباشرة أو بالتفاسير المأثورة " فبساطتها تجعلها معرضة تلقائيا لكل خطاب أساسة التشفير والتفكيك والتقطيع، وهذا مع إحكام أدلته وحسن نظمه وانسجام مقدماته مع نتائجه، أما ما كان مفتقدا لذلك كله أو بعضه مثل اللحظة الألسنية عند أركون، فلا مطمح في تواصلهم معه"[2].

أما بالنسبة للحظة الأنثربولوجية فلعل أركون يريد إيهام المسلمين من وراء كلامه بأن تطبيق المناهج والنظريات على الإسلام سيؤدي إلى إبراز تفوقه من أجل إضفاء عليها شيئا من الشرعية المفتقدة في الأوساط الإسلامية، وبعدما يدخل مباشرة إلى اللحظة الانثربولوجية الذي يفتحها بسؤال يمزج فيه القدح باستفهام المتعالم، قال فيه:" في ما وراء الخصوصيات الدوغمائية، والشعائرية، والثقافية، واللغوية وغيرها هل يحتوي نصنا (الفاتحة) وعلى نحو عام النص الكامل الذي يشكل جزءا منه على مرجعيات بدئية أو أصلية على نحو كامل؟"[3].

ويرى أركون أن هذه المرجعيات تحيلنا إلى مسألة الكينونة، وفيها تغيرات عدة وبهذا يعوض ما اصطلح عليه اللحظة التاريخية وخصوصا في النسق التأويلي، أي اشتمال القرآن على المعنى الأخير وإمكان مقاربته والوقوف عنده بحسب التفاسير المأثورة "يعوضه بهلامية المعنى وعدم انضباطه بتحوله المستمر من حالة إلى آخرى

1- الحسن العباقي: القرآن الكريم والقراءة الحداثية، مرجع سبق ذكره، ص273.
2 - المرجع نفسه: ص273.
3- محمد أركون: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره ، ص 141.

قد تصل إلى النقيض، إنه ببساطة يعوضه بضياع المعنى، ومن ثم تغييب المخاطب الحقيقي الذي أنزل الوحي لرفع حيرته، بالإجابة عن الأسئلة الأنطولوجية، التي أرَّقته زمنا طويلا بإعطائه مجموعة من الحلول العملية للكثير من معضلاته وبإرشاده إلى بعض الأمور المحققة لتوازنه النفسي"[1].

يقول الحسن العباقي أن بضياع المعنى يغيب كل هذا، وتصبح "مفردات الفاتحة وبناها النحوية عامة جدا، ومنفتحة جدا على كافة ممكنات المعنى، إلى درجة أنهما تمارسان دورهما كحقل رمزي تنبثق منه وتُسْقَطُ عليه مختلف أنواع التحديدات والمعاني"[2].

وتبعا لذلك تتقلص قيمة النصوص المؤسسة للشعائر أو بالأحرى للمعتقدات والتي تؤطر السلوك، لتعانق العدم ويأتي مكانها معاني عدة، تتنوع وتتعدد بتعدد الدارسين لها، والغير القابلين لإعادة قراءتها لأنها ستصبح مجموعة أوعية فارغة يملؤها أي كان بما أراد دون حدود ولا قوانين وفي الأخير وعلى حسب رأي العباقي "أي خير هذا الذي ينطلق من ضياع المعنى في "اللحظة الألسنية" ليغيب المخاطب في "اللحظة التاريخية" فيصل إلى تلاشي النص في اللحظة الانثربولوجية؟"[3].

بهذه القراءات الحداثية تصاب الأمة بالضياع، ولكن العجيب في الأمر أن أركون هو الذي يغرق أمته في هذه المتاهات ألا يكفي ما تعيشه هذه الأمة من مشكلات، بالإضافة إلى أن هذه القراءات الحداثية التي تسيل لعاب مفكريها، لم تصلح حتى لحل مشكلات أصحابها حتى تنجح في إصلاح عقولنا.

1 - الحسن العباقي: القرآن الكريم والقراءة الحداثية ، مرجع سبق ذكره، ص 274-275.
2- محمد أركون: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص 143.
3- الحسن العباقي: القرآن الكريم والقراءة الحداثية مرجع سبق ذكره، ص 275.

- **نقد قراءة أركون لسورة الكهف:**

قام أركون بتقسيم سورة الكهف إلى وحدات سردية هي متجاورة ولكن ليست قائمة على موضوع واحد، فنجده جعل من الآيات الثمانية الأولى وحدة نصية، أما من الآية التاسعة إلى الخامسة والعشرين فنظر إليها على أنها الوحدة السردية الأولى ومن السابعة والعشرين إلى التاسعة والخمسين فنظر إليها على أنها الوحدة السردية الثانية.

ويرى أركون أن الآيات الثمانية الأولى وحدة نصية أي لا يوجد نفور وقطيعة بين آياتها، وهذا ما يجعلنا لا نقف عندها، ولكن ما يليها يشكل مشكلة، وعلينا تكذيب وتفنيد ما قاله بوجود قطيعة بينها وبين ما يليها، فالآيتين السابعة والثامنة يوجد فيها ما يفند هذه القطيعة وهذا في قوله تعالى:"إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (07) وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا (08)"[1]، ففيهما تذكير بقوة الله سبحانه وتعالى "خاصة ما كان منها إيجادا للأشياء وأضدادها من حياة الأرض وموتها المماثل لحياة الناس وموتهم والمماثل للحياة المعنوية والموت المعنوي من إيمان وكفر"[2].

وقد اشتبه أركون في الحرف "أم" والذي يفترض فيه أن يفصل بين شيئين حيث إن البديل التناوبي عند أركون غير موجود في الآيات الثمانية الأولى ما جعله يسلم بوقوع تحويرات أو تغيرات على الوحي ويتهم القرآن بالتحريف[3].

هدا البديل التناوبي الذي رآه أركون معدوم يتجلى في قوله تعالى:" فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا"[4]، فنجده يقدم نموذج عن هذا في

1- سورة الكهف، الأيات7-8.
2- محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير من التفسير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1997، ج 15، ص257.
3- الحسن العباقي: القرآن الكريم والقراءة الحداثية، مرجع سبق ذكره، ص 61.
4- سورة الكهف، الآية 6.

قوله تعالى: "ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا"[1]، ويقترح أركون أن تكون بعد قوله تعالى: "فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا"[2]، إن الإرباك الذي يحدث داخل سورة الكهف هي التي توتر وتضعف المقترح المقدم من طرف أركون، القارئ لسورة الكهف سيتجلى له أن سرد تفاصيل قصة أصحاب الكهف جاءت بعد توطئة أو تقديم موجز مختصر جدا لها، في أربع آيات قصيرة النظم ، ويتجلى في قوله تعالى: " أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا ، إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ، ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا"[3].

وقبل هذه التفاصيل سبق قوله عز وجل "نحن نقص عليك نبأهم بالحق"4 ، في هذا بدأ وإعلام التفاصيل التي ذكرت موجزة، وتبيان الانسجام التام مع ما جاء في الآيات الممهدة بين الإعجاز والعجيب في كلام الله، حيث نجد ذكر للفتية أولا، ثم الكهف ثانيا ، ثم البعث ثالثا سبحانه وتعالى خصص بعض الآيات للحديث عن الفتية وأعطى سبب اعتزال قومهم وآيات أخرى من أجل الحديث عن الكهف وما تبقى من الآيات كانت لما بعد البعثة، من أحداث كان آخرها الاختلاف في عدتهم ومدة مكوثهم بالكهف ، أليس هذا هو الإحكام في أجلى صوره؟

كل هذا يجعل أي حديث أو كلام عن الخلل والخطأ في مواضع الآيات غير مرغوب ولا مستساغ.

1- سورة الكهف، الآية 25.
2- سورة الكهف، الآية 11.
3 - سورة الكهف، الآيات 9 – 10 – 11 – 12 .
4- سورة الكهف، الآية 13 .

وما فعله أركون مجرد تطاول، وتجرؤ على كتاب الله ومحاولة نزع القدسية عنه، وإن ما يبرر خطأه وابتعاده كل البعد عن البحث العلمي هو عبثه في ترتيب الآيات، فهل يقبل أي عقل سليم أن يكون قول الخالق عز وجل "واذكر ربك إذا نسيت وقل عسى أن يهديني ربي لأقرب من هذا رشدا" متبوعا بقوله تعالى: "قل الله أعلم بما لبثوا" إن ما يقول به أركون هو أقرب إلى العبث منه إلى البحث العلمي في التعامل مع القرآن الكريم.

وتحدث أركون عن وجود شذوذ لغوي في بعض الآيات، وزغم أن في سورة الكهف الآية 25 هذا الشذوذ، أي في قوله تعالى "ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا"[1]، مشيرا إلى الشذوذ اللغوي الموجود في لفظه سنين، ويمكننا الرد عليه، بأن الذين أنزل بينهم القرآن كانوا ذووا فصاحة جيدة، حيث أنهم عجزوا عن الإتيان بمثله، فلو كانت لفظة "سنين" شاذة يجعلنا نقول أنهم كانوا يستطيعون الرد عليها وتبيان شذوذها، وذلك لكي يردوا لأنفسهم الاعتبار، وهذا يبين الإعجاز القرآني، وإن كان أركون قد أخذ بكلامه عن الشذوذ نقلا عن المستشرقين، ومن يمتاز بعقل ومنطق سليم يدرك ذلك.

بالعودة إلى كتب التفسير نجد عدة وجوه لهذه اللفظة، بحيث انتقينا بعض الأمثلة الدالة على هذا: قال "الجمهور على أن "سنين" في القراءة بتنوين مئة منصوب، لكن اختلفوا في توجيه ذلك، فقال أبو البقاء وابن الحاجب : هو منصوب على البداية من ثلاثمئة، قال الزمخشري إنه عطف بيان لثلاثمئة"[2]، وأيضا نجد في بيان لفظة سنين ، هذا القول "قال الفراء وأبوعبيدة والكسائي والزجاج: التقدير سنين ثلاثمئة"[3]،

---

1 - سورة الكهف، الآية 25 .

2 - أبو الفضل محمود الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د ت) ، ج5 ، ص253 .

3 - عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي: زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط03 ، 1404هـ ، ج5، ص130.

وقرأ حمزة والكسائي وطلحة ويحيى والأعمش والحسن وابن أبي ليلى وخلف ابن سعدان وابن عيسى الأصبهاني وابن الجبير الأنطاكي ثلاثمئة سنين بإضافة مئة إلى "سنين"[1] ونجد الطاهر بن عاشور في تعليقه على هذا يقول في التحرير والتنوير: "وقد جاء تمييز المئة جمعا، وهو نادر ولكنه فصيح"[2] من خلال هذه التفاسير من طرف متخصصين في اللغة، نجد أقوال أركون لا مجال في صدقها وأن لفظة "سنين" لا شذوذ فيها.

إن تهافت أركون على النص القرآني والتشكيك في أنه لا يرتكز على أسس علمية متينة، تهاوى وانهار أمام التفسيرات المختلفة، وأمام الإعجاز القرآني، وقد تبعه في ذلك كثيرون محسوبون على النخبة في العالم العربي والإسلامي والمتأثرون بالثقافة الغربية و "...لا عجب أن يتهافت هؤلاء القراء على كل ما أنتجه العمل بهذه المبادئ الأنوارية في المجتمع الغربي من معارف وعلوم ومناهج وآليات ونظريات..."[3].

إذا لاحظنا الآية السابعة في سورة الكهف والتي تتحدث عما جعل الله في الأرض من خيرات ونعم ورغم ذلك يغتر ويطغى الناس وينكر مصدرها الإلهي ففي الآية الموالية كما يقول الطاهر ابن عاشور: "تكميل للعبرة وتحقيق لفناء العالم، فقوله "جاعلون" اسم فاعل يراد به المستقبل أي سنجعل ما على الأرض كله معدوما، فلا يكون على الأرض إلا تراب جاف أجرد لا يصلح للحياة، وذلك هو فناء العالم"[4].

وهنا نتسائل أين هي القطيعة التي قال بها أركون؟

1- أبو الفضل محمود الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، مرجع سبق ذكره، ص253.
2- الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير ،مرجع سبق ذكره،ص301.
3 - طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط01،2006، ص189.
4- نفس المرجع، ص 259.

إن قصة أصحاب الكهف هي بيان للوحدة النصية المتكونة من الآيات الثمانية الأولى وكل ما جاء بعدها من قصص، فهي كلها أمثلة من الابتلاء التي تصادف الإنسان في حياته فإما أن يذكر النعم التي هو فيها ولا يغتر أو يغفل عما هو فيه فيسيء العمل وبالتالي تكون العقوبة آتية لا محالة إما عاجلا أو آجلا وهنا وضحنا قوة الصلة بين الآيات الأولى وما تلتها من حيث المضمون.

وبهذا ذهب الطاهر ابن عاشور وقال " كان مما صرف المشركين عن الإيمان استحالة الإحياء بعد الموت، فكان ذكر أهل الكهف وبعثهم بعد خمودهم سنين طويلة مثالا لإمكان البعث (...) لأن في إنامتهم إبقاء للحياة في أجسامهم وليس في إماتة الأحياء إبقاء لشيء من الحياة فيهم على كثرتهم وانتشارهم وهذا تعريض بغفلة الذين طلبوا من النبي - صلى الله عليه وسلم- بيان قصة أهل الكهف للإعلام بما فيها من العجب بأنهم سألوا عن عجيب وكفروا بما هو أعجب"[1]، إن ما ورد بعد "أم" يكون جوابا لأسئلة عدة طرحها المشركين على النبي (ص) والتي أخذوها من أهل الكتاب والتي تتعلق بأخبار الفتية والرجل الطواف أو الروح وتكون توطئة هذه الإجابات الآيات الثمانية الأولى. وهذا أسلوب القرآن تكون توطئة ثم الإجابة عن الأسئلة، أما بالحديث عن الخلل الذي قال به أركون في تموضع الآيات فنجده قد اقترح تموضع جديد، في نظره هو الأصلح والأسلم والقريب من الاستيعاب وذلك من أجل تصحيح الأخطاء التي وردت أثناء تدوين القرآن كما يفتري ويدّعي.

في الصحوة التي مست عقول المفكرين العرب المسلمين في مجال " نقد العقل الإسلامي"، نجد أن الكل يطلب التجديد وبالأحرى يطلب الحداثة والجانب المستهدف في النقد لدى أركون داخل التراث الإسلامي أو العقل الإسلامي نجد "القرآن" حيث يصر أركون على النقد وهدفه من ذلك إزالة القداسة عن القرآن متبعا في ذلك ما فعله

1- محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير من التفسير، مرجع سبق ذكره، ص 258.

المفكرون الأوروبيون في عصر الأنوار، بحيث أن دعوته إلى إعادة قراءة التراث لا يوجد من يخالفها لولا إدخال أركون للقرآن في مسمى التراث وفي عمليتـــه النقديـــة، حيث إنه يمزج بين ما هو بشري وما هو وحي منزل، فمن يطلع على كتابات أركون يجد أن الدراسة النقدية تتناول القرآن بالدرجة الأولى وتطبيق المناهج الغربية عليه.

ولا ننكر أن محمد أركون ومشروعه المتمثل في نقد العقل الإسلامي متنـــاولا فيه القرآن شاسع ومتعدد، ولكن هدفه من وراء كل هذا إثبات تاريخية النص القرآني ونزع القداسة عنه[1].

لهذا كانت قرارات أركون الكثيرة المتعلقة بالقرآن جزء منها يعـــد اجتـــرار وإعادة لما قاله المستشرقون، إن ما قاله أركون على النص القرآني فيه الكثيـــر مـــن الجلبة، حيث يقول: "أنه لدى فكر معاصر متعود إتباع نـــوع معـــين مـــن البرهـــان والإيحاء والوصف والسرد في نصوص يجري إنشاؤها بحسب مخطط صارم، فـــإن القرآن مدعاة للنفور بعرضه غير المنظم واستخدامه غير المعتاد للخطـــاب، ووفـــرة إيحاءاته الأسطورية، والتاريخية والجغرافية والدينية وكذلك بتكراره، وانعدام ترابطه واختصارا بمجموعة كاملة من الرموز التي لم تعد تجد البتة دعائم ملموسة سواء في طرق تفكيرنا أم في محيطنا الطبيعي والاجتماعي والاقتصادي والأخلاقي"[2].

من خلال القول يريد أن يبرر المكانة التي يحتلهـــا القـــرآن الكـــريم، ضـــمن منهجيته المتبعة في دراسة الفكر الإسلامي، ويرى في القرآن عدم تنظيمه، ويقارنـــه بالمناهج الغربية المتبعة في البحث الأكاديمي.

1- الحسن العباقي: القرآن الكريم والقراءة الحداثية، مرجع سبق ذكره، ص 53.
2- الوحي، الحقيقة: التاريخ، نحو قراءة جديدة للقرآن، مجلة الثقافة الجديدة، المغرب، العدد 26،27، السنة السادسة، 1983، ص34.

لا يمكن أن ننقد النص القرآني لمجرد أنه لم يتبع منهجية معينة كما يريد أركون، لأنه ليس نصا أكاديميا، فهو كتاب للهداية والإرشاد وليس كتابا من الكتب العلمية إذ هو يتناول مواضيع عن الغيب والإيمان إنه يتناول في آياته الكثير من الرموز الدالة، بالمعنى هو كتاب لوعظ المتقين يقول تعالى:"ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين"[1].

يعيب أركون على النص القرآني من حيث أنه يتميز بالتكرار ولكن ما يلاحظ على كتابات أركون هو ملازمته للتكرار، فهي صفة من صفاته، يقول أركون:" نعلم أن القرآن يظل مستغلقا وغير مفهوم للمؤرخين أو المثقفين الأكثر تخصصا وتبحرا في العلم، فما بالك بجمهور المؤمنين؟... ولا أحد يفكر في شرحه وتفسيره بناء على المناهج الحديثة من أجل تقريبه من الأذهان والعقول"[2].

من خلال القول نستنتج أن أركون يقول بالغموض الذي يمس القرآن رغم أننا نعرف أن القرآن ميسر بل وعلاوة على ذلك يقر أنه غير مفهوم لدى المؤرخين وغيرهم ويشجع على ذلك ويريد أن يحمل على فكرته عوام وخواص الناس من خلال إتباع المناهج الغربية، ومع هذا فإن أركون نفسه يعترف بصعوبة الفهم التي تعترض المطلعين على كتبه خاصة الصعوبة الدلالية...الخ ، فهو يقول: "معظم الطلبة الذين قرؤوا كتبي يشكون من صعوبة النظام الدلالي أو المصطلحي الذي استخدمه، وأواصل تجديده وإثراؤه انطلاقا من النصوص والمؤلفات والتجارب الفكرية والإسلامية"[3].

1- سورة البقرة، الآية02.
2- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سبق ذكره ، ص 59.
3- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص8-9.

هذا القول يجعلنا نتساءل: هل المنهجية واللغة المتبعة من طرف أركون والتي لا يستطيع طلبته أن يفهموها، هي التي تجعل القرآن مفهوما ومقربا إلى عامة الناس؟ فلغته المتبعة في كتاباته بحاجة إلى من يشرحها ويقربها.

ما يتبعه أركون من خلال المنهجية الدلالية لا يزال في طور التصنيع إن صح القول، فكل مفكر يريد صنع مصطلحه الخاص به وإبرازه وتشغيله داخل الطور الفكري والساحة الفكرية، وهنا نجد الصعوبة في الاستقبال ونجد دليل على ما نقوله عند أركون حيث يقول "مادام كل مؤلف عربي يبدع مصطلحاته الهامة من دون أن يوفق إلى خلق مدرسة تتبنى هذا المصطلح وتذيعه بالشروح والتعقيبات والمناقشات في المجلات والصحف والمحاضرات والمسامرات وحلقات الدرس فسيذهب اجتهاد المجتهد المنعزل والمتوحد سدى وعندئذ تترك ثمرات اجتهاده وتتعارض مع نتائج اجتهادات أخرى منعزلة"[1].

هذه المنهجية الدلالية تنتج حقلا يصعب التواصل فيه وبالتالي لا يمكن للغته أن تقرب القرآن للأفراد، فنجد أركون يرجع هذه الصعوبة إلى "انعدام الأساس الدلالي والمعرفي الخاص بالعلوم الإنسانية والاجتماعية في اللغة العربية"[2]، وإذا تناولنا هذا القول بعين الاعتبار، فهل يمكن أن نحقق الفهم الجيد والإدراك والإستيعاب للنصوص الدينية من خلال شيء منعدم؟ من خلال هذا سيكون على المتعرض للكتابة مضطر للكتابة بلغة أخرى غير اللغة العربية بشرط أن تكون فيها توفرية للنظم الدلالية أو الأساس الدلالي المعرفي، وإذا أخذنا هذا بعين الاعتبار سيكون لدينا عائقين :

الأول: مشكلة اللغة أو اللسان.

1 - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 08.
2 - محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص8.

الثاني: صعوبة النظام الدلالي[1] .

ما يلاحظ عند أركون هو إتباعه نفس طريقة المستشـرقين وعنـدما يريـد الاستشهاد بسورة من القرآن، نجده يذكر الرقم فقط لا اسمها، حتى أن من يطلع على كتبه تنتابه شكوك أنه استعمل واعتمد على النسخة المترجمة للقرآن لا النسخة العربية الأصلية، هذا ما جعله يقع في الأخطاء ومنها أنه أخطأ في عدد سور القرآن، وهو من يدعي امتلاك مشروع لنقد العقل الإسلامي فهل علينا أن نتبع أو أن نقبل إعادة قراءة القرآن من طرف، من يخطئ في عدد سوره، والدليل على هذا قوله "أما سورة التوبة المرتبة في القرآن رقم (9) فهي في الواقع تحتل المرتبـة (115) بحسـب الترتيـب التاريخي الحديث"[2].

ترجع أسباب الخطأ الذي وقع فيه أركون إلى الترتيب الذي صنفه المستشرقون بالخصوص المستشرق الألماني"ثيودور نولدكه Theodor Nöldeke" في كتـاب "تاريخ القرآن بالإضافة إلى "ريجـيس بلاشـير *Régis Blachère*" المستشـرق الفرنسي/ حيث وردت سورة العلق مرتين، وسورة المدثر مرتين وهذا ما جعل ترقيم السور على حسب اعقادهم 116 سورة بينما عدد سور القرآن الكريم 114 سـورة دون أي زيادة أو نقصان.

1- الحسن العباقي: القرآن الكريم والقراءة الحداثية، مرجع سبق ذكره، ص57.
2- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سبق ذكره، ص 147.

المبحث الثالث : الأخطاء المنهجية المتعلقة بفهم القرآن

من الأخطاء التي سقط فيها أركون، في فهمه للقرآن تلك التي تتعلق بالبعد الرمزي الأسطوري للقرآن الكريم وهذا ما ذكره في كتبه وبالأخص في كتابه "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد" ، وفي سياق قراءته النقدية نجد أن أركون قد أوجد بعدا أسطوريا ورمزيا في القرآن مع ما في هذا من تكذيب لكتاب معد للإيمان، وهو افتراء واضح وتحريف صريح لآيات تخاطب المؤمنين وتدعوهم إلى الإيمان بالغيب كشرط أولي قبل القراءة المتمعنة لباقي آيات القرآن والتشكيك في حقائق وعلوم هذا الكتاب هي نفي لصفة الإيمان، هذه الحقائق التي لا يمكن لأحد إثبات أسطوريتها والقول بذلك هو خروج عن النص القرآني لأن القرآن الكريم يقر في آياته أنه علوم وحقائق فيقول تعالى : "قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ"[1] وقوله أيضا: "قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ"[2]، ونفس القول نورده بخصوص الرمزية التي قال بها أركون في القرآن، فهي أيضا حقائق وليست خرافات وهذا واضح في قوله سبحانه وتعالى "طسم تلك آيات الكتاب المبين"[3].

فالبعد الأسطوري المزعوم "إدعاء باطل من أساسه، يرفضه القرآن الكريم رفضا مطلقا كان على أركون أن يذكر لنا أمثلة من هذا البعد الأسطوري المزعوم في القرآن "[4].

ولعل أركون يقصد بهذا البعد الأسطوري ما جاء من قصص في القرآن الكريم، حيث نجد أركون يصف ما ذكره القرآن عن زيارة إبراهيم الخليل عليه السلام إلى مكة من أنها تدخل في الخيال الأسطوري، وزعمه هذا باطل، حيث أن القرآن

1- سورة المائدة ، الآية 15 .
2- سورة يونس ،الآية 94 .
3- سورة الشعراء ، الآية 21 .
4- خالد كبير علال: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري ، دراسة نقدية تحليلية هادفة، دار المحتسب ، ط1 ، 2008 ، ص62.

يرد عليه من خلال قوله تعالى : "نحن نقص عليك نبأهم بالحق"[1] وقولـــه أيضـــا " إن هذا لهو القصص الحق"[2] ، وفي مجال الإدعاء بأسطورية القرآن نجد "أن أركون فيما زعمه عن البعد الأسطوري في القرآن ، هو يفتري عليه ويقرأه بهـــواه ومذهبيتـــه ، لكنه مع ذلك وجدناه في بعض كتبه، يعترف بالحقيقة القرآنية، عندما قال عن القـــرآن "هو الذي أقر بأفضلية القصص عن الأسطورة كوسيلة لتقديم التعاليم الإلهية المتعالية ، والعلم الموثوق به كبديل لأساطير الأولين" وبذلك يكون أركون قد رد على أركـــون بنفسه"[3] .

أيضا قول أركون بعدم وجود ترتيب في القرآن وعدم انسجامه ويتضح ذلك في قوله: "قد يبدوا من غير المعقول أو المحتمل أن يكون الخطـــاب القرآنـــي متجانســـا ومنسجما خاصة إذا ما علمنا أنه استمر على مدى عشرين عاما" [4]، وأيضا قوله " ... وطالما عاب عليه الباحثون فوضاه"[5] وهذا افتراء من طرف أركون، ونجد تفنيد مـــا قاله من داخل القرآن وذلك من في قوله تعالى: "كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير"[6] وقوله تعالى "لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكـــيم حميد"[7] .

إن زعم أركون في عدم الترتيب والانسجام وحتى الفوضى قول غير صحيح ، حيث أن الكثير بحثوا في تناسق القرآن، وانسجامه وترتيب سوره وآياته، وأظهـــروا الكثير من أسراره أمثال "السيوطي" في أسرار ترتيب القرآن ، ومحمد الكرماني فـــي أسرار التكرار في القرآن ، وسيد قطب في ظلال القرآن ، (..) وقد أظهرت البحوث

1 - سورة الكهف، الآية 13 .
2 -سورة آل عمران ، الآية 62 .
3 - خالد كبير علال: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص63.
4- محمد أركون: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مرجع سبق ذكره ، ص114 .
5- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ،مرجع سبق ذكره ، ص86 .
6- سورة هود، الآية 01.
7- سورة فصلت، الآية 42 .

الحديثة حول الإعجاز العددي والرقمي في القرآن نتائج باهرة ومذهلة حـــول البنـــاء الرقمي المحكم الذي بني عليه القرآن على مستوى سوره وآياته وحروفه ومعانيه"[1].

أعاب أركون أيضا على طريقة عرض القران لمواضيعه و نرد عليه و نقـــول أنها طريقة صحيحة و هادفة، فسبحانه و تعالى لم يستخدم طريقة الموضوع الواحـــد، لما يفعله عدة من المؤلفين و إنما استخدم طريقة تنوع المواضيع في السورة الواحدة، وكلها تدور حول عبادة الله سبحانه و تعالى و ما يتعلق بها من إيمـــان و كفـــر ..... فالمقصد الأساسي من سياق هذه المواضيع في القران هو "الهداية وهذه الهداية تتـــأتى بتلاوته والاعتبار بما سيسرده من عضات تنمي المعرفة بالله تعالى وسننه فـــي خلقـــه وحكمه فيما يشرع لهم من تشريعات ولو طال سرد الآيات التي تتعلق بموضوع واحد ولاسيما موضوع أحكام المعاملات لملَّ القارئ منها، أو غلب على قلبه التفكيـــر فـــي وقائعها فيفوت المقصود الأول منه وهو الهداية"[2].

من خلال هذا القول يتضح لنا طريقة سرد القصص حيث يقول محمد الزفزاف في كتابه التعريف بالقرآن والحديث "وعلى هذه الطريقة سار في سرد القصص فانه قد يذكر قصة ما في عدة مواضع و لا يستوفيها في موضع واحد و لكنه إذ يُفَرِّقُ وقـــائع القصة يكتفي منها بما هو محل العبرة المناسب لكل موضع ذكرت فيه»[3].

سقط أركون أيضا في أخطاء أخرى منها المتعلقة بعدد سور القـــرآن الكـــريم فذكر أركون أن سورة التوبة والتي ترتب برقم 09 إذ قال أنها تحتـــل "المرتبـــة 115 حسب الترتيب التاريخي"[4] وهذا خطأ واضح ومتجلي لأن عدد سور القـــرآن الكـــريم

---

1 - خالد كبير علال: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري ،مرجع سبق ذكره، ص63 .

2- نفس المرجع، ص6.

3- محمد الزفزاف: التعريف بالقرآن والحديث، مكتبة الفلاح، الكويت، ط4، 1984، ص133.

4- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سبق ذكره ، ص147.

114 سورة، وإذا كان أركون قد تعمد هذا الخطأ فيعتبر اعتداء على القــران وعلـــى الإسلام والمسلمين.

تحدث أركون عن كلمة "رب" في القرآن، فزعم قائلا: "فالواقع أن كلمة رب- أي السيد أو المولى لا ترد إلا في السور القرآنية الأولى أو المبكرة جدا"[1]، من خـــلال هذا القول يتضح لنا أن أركون، إما أنه يعي جيدا ما يقول أو أنه يتعمد الوقوع في هذه الأخطاء لأمور لا تتضح لنا أوهي حاجات في نفسه، فإن هذا الأمر لا يصح الخطـــأ فيه ودليل بطلانه نجده في القرآن الكريم، "وذلك أن كلمـــة رب، وردت فـــي الســـور المكية: الفاتحة الأية 2، الأنعام، 45،71،162، وأما المدنيـــة فمنهـــا: البقـــرة/131، والمائدة/28، والرعد/16، الرحمن/17، الحشر/16، آل عمران/35،36،38،40،41، الاحقاف/15، والمنافقون/10"[2].

ومن الأخطاء الأخرى التي وقع فيها أركون، زعمه بأن التصوُّر النقي للإيمان لم يحدث زمن القرآن، ويتضح هذا من خلال قول أركون:" فهذا التصـــور النقـــي، أو المنقي للإيمان لن يفرض نفسه إلا فيما بعد بزمن طويل أي بعد أن يحصل ذلك العمل البطيئ والطويل الذي أدى إلى تسامي كلام الله عن طريق التجارب الصوفية، وتقنيـــة العقائد الإيمانية لكبار الرجال(..) وكل هذه الأشياء تضافرت فيما بينهـــا لكـــي تلغـــي تاريخية الخطاب القرآني لكي يتلى، ويقرأ ويعاش وكأنه الكلام الأبدي الموحى به من قبل إله متعال"[3].

غير أننا في الواقع نجد أن الذي بين وأبرز التصوُّر الصحيح والنقي للإيمـــان هو القرآن الكريم أولا والسنة النبوية الصحيحة ثانيا، فمن القرآن قوله تعالى: "قل هو

1- محمد أركون: الفكر الاصولي واستحالة التأصل، مرجع سبق ذكره ، ص137.
2- خالد كبير علال: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص 64.
3- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سبق ذكره ، ص 146.

الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفؤا أحد"[1]، وأيضا قوله عــز وجــل "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"[2]، وقوله أيضا "وإنما المؤمنون الذين إذا ذكــر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلــون"[3]، ومــن السنة النبوية الشريفة قوله صلى الله عليه وسلم " ثلاثة من كــن فيــه وجــد حــلاوة الإيمان"[4]، "وذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربا وبمحمد، رسولا، والإســلام دينــا"[5] ومن خلال ما ذكرناه سابقا، نقول أنه ليس الصــوفية ولا العلمــاء المســلمون ألغــوا تاريخية القرآن، وإنما سبحانه وتعالى هو الذي ألغاه وجعــل دينــه "خالــدا يتحــدى التاريخية، ويتصف باللاتاريخية، بفضل أصوله وتشريعاته ومفاهيمه وإعجازاته، التي اخترقت بها الزمان والمكان والغيب والشهادة"[6]، وقد رأى أركون أن الدراسات النقدية الفلسفية والاجتماعية التفكيكية الحديثة قضت على الفكرة القديمة والتي تبين كل شــيء قاعدة دينية متينة ثم ادعى أيضا أنه من خلال الظروف التي نعيشها اليــوم أي تحــت ظل النزعة المادية النفعية التي تتحكم بأنظمة القيم غير المستقرة، حيث يقول:"يستحيل علينا أن نؤسس لاهوتا معينا أو فلسفة معينة أو أخلاقا معينة، أو سياسة معينــة علــى قاعدة العهد الأنطولوجي الثابت الدائم"[7].

وللرد عليه نرجع إلى هذا القول: "إنه صحيح بأن كثيرا من الأبحاث العلميــة أثبتت على مستوى الطبيعة والإنسان، بطلان كثيرا من العقائد والمــذاهب والأفكــار القديمة منها والجديدة لكنها لم تقض على كل ما كان يعتقده الإنسان من عقائد وأفكار،

1 - سورة الإخلاص، الآيات 1- 4.
2 -سورة الشورى ، الآية 11.
3- سورة الأنفال، الآية 02 .
4- البخاري، صحيح البخاري، حققه ديب البغا، دار بن كثير، بيروت، ج1، ط3 ،19787، ص 14.
5- مسلم الصحيح: حققه فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج1،د.ط،د.ت، ص 62.
6- خالد كبير علال: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره ص 65.
7- محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية.تر.هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2002،ص 36.

كما أنها أي الأبحاث العلمية الحديثة أثبتت حقائق علمية كثيرة كانت في خدمة الدين ودعمه بقوة كإثبات حدوث الكون وإمكانيته وأثبتت أيضا الإعجاز العلمي الباهر في القرآن الكريم، وصحة ما جاء فيه من حقائق في مختلف العلوم الحديثة[1]، وفي كتابه كيف نتعامل مع القرآن العظيم عدَّد الشيخ يوسف القرضاوي مجموعة من الأسباب هيأها الله عز وجل لحفظ القرآن منها:أنه أُنزل في أمة متميزة بالحفظ، وكتابة القرآن بعد نزوله من طرف كتبة الوحي الذين اتخذهم الرسول عليه الصلاة والسلام، وجمعه في وقت مبكر من تاريخ الإسلام وهو عهد الخليفة الأول أبو بكر الصديق ثم عثمان بن عفان رادا في سياق كلامه على الإدعاءات التي اعترت هذه الفترة[2] .

ولا ننكر في المقابل أن هذه الأبحاث الحديثة قد وجهت ضربات للأديان الباطلة والمحرفة، ولكن على الرغم من ذلك فإنها لم تقض عليها بصفة كلية، فلا زالت على مستوى الممارسة العملية وهذا حال اليهود والنصارى وحتى الهندوس وغيرها.

أيضا تحدث أركون عن استحالة تأسيس لاهوت أو أي شيء آخر متعلق بالسياسة أو الأخلاق قائمة على الثبات والدوام، ونقول أن هذا الكلام مبالغ فيه لأن التغيرات التي حدثت لم تقض على كل الثوابت وإنما قضت على بعضها وحافظت على أخرى (..) ومثال ذلك دين الإسلام فرغم تعرضه لأخطار عسكرية وسياسية وفكرية، فإنه ما يزال ثابتا شامخا بأصوله وفروعه ومرونته، التي مكنته من التعامل الإيجابي مع التغيرات الحديثة، جامعا بين الأصالة والمعاصرة الصحيحة وهذه حقيقة لا ينكرها إلا مكابر متعصب"[3].

1- خالد كبير علال: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري مرجع سبق ذكره، ص 120.

2- يوسف القرضاوي: كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط04، 2005، ص31 - 34.

3- خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص 121.

فأركون أراد أن يقدم لنا مشروعه المتمثل في نقد العقل الإسلامي في عالم المتغيرات على أنه حقيقة ثابتة، وهو يسعى جاهدا لتحقيق هذا المشروع متكلما عن المتغيرات، فلماذا يجهد نفسه في هذا المشروع وهل أراد أن يقدم ثوابت أم متغيرات؟

كما أنه حاول في كل مؤلفاته أن يبرز القرآن بوصفه –إذا تعاملنا معه بنفس الطريقة التقليدية- يعيق تقدم الحركة العلمية والتنموية للفرد والمجتمع، ويؤخر مواكبة التقدم الحاصل في الغرب، غير أننا إذا أعدنا قراءة متأنية للتاريخ نجد أن العالم الإسلامي كان سباقا للكثير من العلوم بفضل التعاليم والتعاليم التي وضعها له القرآن الكريم ويؤكد ذلك الدكتور البخاري حمانه في سياق كلامه عن العالم الإسلامي والدراسات النفسية المعاصرة حث يقولأن "الشعوب العربية والإسلامية بصورة خاصة وشعوب العالم الثالث عامة، تملك في هذا الميدان (ميدان علم النفس)، وفي غيره من من الميادين الأخرى تراثا قل أن يضاهيه تراث أمة أخرى، ففي القرآن الكريم، كتاب المسلمين الأول، وفي الحديث الشريف كذلك تفصيلات دقيقة حول النفس وأصلها وماهيتها وأحوالها ومصيرها وتحليل للسلوك الإنساني وللدوافع المختلفة التي تحركه إبتداء من دوافع المال والسلطة إلى دافع العيش والجنس، وللعقل ومهامه، ولللخوالج المختلفة التي تجيش في عمق الإنسان من حب وكره، ونفاق ورياء، وخيانة ووفاء، وفرح وبكاء، وأمل ويأس، وندم وحسرة والم ولذة... وفرح ...وحزن...وضحك وبكاء... وتدبر واعتبار، بقدر ما فيه من وصف للأمراض النفسية المختلفة مثل الغضب والحقد والحسد والتكبر والظلم والغيرة والوسواس... والوهم والحصار والجنون ...إلخ ومن طرق لعلاجها كذلك"[1]، فكتاب بهذا الغنى وهذا التنوع سوف يكون مصدر إلهام علمي كبير ومصدر نهضة شاملة لأي أمة أخذت

1- البخاري حمانه: تأملات في الدنيا والدين، دار القدس العربي، الجزائر، ط01، 2012، ص232.

بتعاليمه واستلهمت أحكامه، لا أن تذهب لتعيد ترتيب آياته أو تربط بين قصصه وبين الأساطير القديمة لتحطم مصداقيته فتضيع ما فيه كما فعل أركون.

أما المشكلة المنهجية الأخرى التي وقع فيها أركون فهي مشكلة عدم وجود منهج أصيل للتعامل مع الوحي بخصوصياته المتميزة وأصوله الثابتة "والمشكلة الرئيسية هنا أن عامة الاتجاهات الفكرية العربية المعاصرة، المتأثرة أو التابعة لاتجاهات مذاهب الفكر الأوربي، لا تملك منهجا أصيلا للتعاطي مع هذه القضية، إنما هم ينطلقون من قواعد مناهج البحث الأروبية، والقائمة على أصول مختلفة تماما عن أصول الإسلام"[1].

فحصيلة مشروع أركون هو تحويل النص المقدس إلى نص تاريخي بتحوير المواضيع التي تناولها إلى مواضيع ذات بعد أسطوري فقد "أراد قراءة القرآن باعتباره نصا تاريخيا أدبيا تطبق عليه المناهج الحديثة المختلفة في دراسة النصوص الأدبية والتاريخية"[2]،في حين أن هناك فرق كبير بين النص البشري والنص القرآني المقدس.

1- جمال سلطان: الغارة على التراث الإسلامي، مكتبة السنة، القاهرة ، مصر، ط01، 1990، ص25.
2- صبري محمد خليل: محمد أركون، قراءة نقدية لأفكاره، مجلة الواقع ، العدد28، 2006، ص23.

المبحث الرابع : بنية اللغة والمصطلح في كتابات أركون

1) نقد جانب التكرار:

في فترة قيامنا بهذا البحث وعند جمعنا للكتب والمؤلفات الخاصة بالرسالة التي عملنا عليها وبالأخص للكتب التي تعتبر مصادر الرسالة وجدنا أنفسنا وخصوصا عند اطلاعنا على هذه المؤلفات، خاصية فريدة من نوعها وسميناها هكذا لأننا لاحظنا عليها غزارة ألا وهي صفة التكرار، هذه الصفة التي تميزت بها مؤلفات أركون جعلتنا نتساءل هل هذا تكرار من أجل الإيضاح أم من أجل الإقناع؟ أو كلاهما معا هذه الصفة أو بالأحرى الظاهرة تجعل القارئ يتساءل "هل هو نضوب الفكر وانسداد أفقه وعجزه عن فتح مجالات أوسع وأرحب لقراءته؟ ومن ثم يكون التكرار ملجأ يملأ به الفراغات، ويسد به الثغرات التي من شأنها أن تؤثر في مكانة هذا الفكر"[1].

نجد هناك أمثلة كثيرة في انتشار هذه الظاهرة في مؤلفاته حيث نرى أنه مدرك لهذا التكرار وهو يدافع عن هذه الصفة التي يشهد بها من خلال أقواله حيث نجده قد استشهد بمقولة بيير بورديو *Pierre Bourdieu* في كتابه "تأملات باسكالية" فيقول "وإذا ما حصل لي أن ركزت على المواضيع ذاتها وعدت إليها مرارا وتكرارا وإذا ما حصل لي أكثر من مرة أن درست المسائل نفسها وأشبعتها تمحيصا وتحليلا، فليس ذلك عائد إلى رغبة في الاجترار المجاني أو الهوس المرضي، وإنما أريد بهذه الحركة اللولبية أو الحلزونية في الدراسة أو الالتفاف على المواضيع أن أصل في كل مرة لاكتشاف علاقات خفية أو علاقات جديدة لم ألمحها سابقا ومن ثم فإنني لا أفعل ذلك من أجل التكرار أو حبا في الاجترار وإنما من أجل شيء آخر"[2].

فنجد أركون قد جعل من هذه المقولة افتتاح للفصل الأول من كتابه "قضايا في العقل الديني" وكأن أركون من خلال هذه المقولة يريد أن يهيئ القارئ ويخبره أنه

1- الحسن العباقي: القرآن الكريم والقراءة الحداثية، مرجع سبق ذكره، ص96.

2- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سبق ذكره ، ص17.

سيجد في هذا الكتاب ما تعرض له في كتاب من قبل ..أو في مقالات و نجد أمثلة على هذا في كتابه " نافذة على الإسلام" طبعة الأولى صدرت عام 1996 وهو ترجمة للكتاب Ouverture sur l'islam قام بها "صياح الجهيم" ويتكون من قسمين، يضم الأول منها سبعة عشر مبحثا أو نصا بحسب تعبير أركون في مقدمة الكتاب في طبيعة الأولى، وواحدا وعشرين مبحثا في طبعته الثانية ناقش فيها مجموعة من القضايا المتناثرة والمختلفة كالعلمانية والقرآن والسنة باعتبارهما نصين مؤسسين ووضع المرأة والتصوف وغير ذلك، أما القسم الثاني فيضم حوارا مع المؤلف عن أربعة مواضيع، وهو في أصله أجوبة عن أسئلة طرحت عليه انطلاقا من المشكلات التي أظفرتها ندوة "الدين والمجتمع" التي أقيمت بين عامي 1988 و1989، والغريب في الأمر أن هذا الكتاب هو نفسه كتاب "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد" الذي صدر للمؤلف بترجمة هاشم صالح، ولا فرق بينهما إلا أن المباحث في الأول سميت أسئلة في الثاني"[1]، فهل يوجد تكرار أكبر من هذا كتاب واحد نشر بعنوانين مختلفين وهناك العديد من الأمثلة اكتفينا بذكر مثال واحد.

إن التكرار يمس كل كتابات أركون، النصوص وحتى الأفكار ومن أمثلة الأفكار التي لا يمل من تكرارها حديثه عن إلزامية تطبيق المناهج الغربية الحديثة وذلك لتكون شرطا أساسيا للحاق بركب الحضارة الغربية والغريب في الأمر أن أركون ينتقد المفكرين وحتى الفلاسفة نقدا لاذعا بسبب التكرار الذي يكون في كتاباتهم حيث نجده يقول في مسكويه بسبب التكرار "في كل كتبه نلاحظ أنه يستسلم لأسلوب الاستطراد والشرود والخروج عن الموضوع المألوف والتكرار الممل، وكلها أشياء حاصلة بسبب الطابع الدائري المغلق لليقين الذي يسكنه من الداخل"[2].

1- الحسن العباقي: القرآن الكريم والقراءة الحداثية، مرجع سبق ذكره، ص 99.
2 - محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مرجع سبق ذكره، ص 422.

الأسباب التي يعرضها أركون عن مسكويه والمتعلقة بالتكرار تجعلنا نمحوها ونمركزها على أركون ونقول: "أليس في هذا دليلا على أن سبب التكرار والاستطراد في كتابات أركون يرجع إلى يقينه من التجربة الحداثية والغربية، الولادة والنشأة والتي سكنت دواخله، ملأت عليه أحاسيسه ومشاعره حتى أصبح لا يرى إلا خلالها، ولا يفكر إلا باعتماد ما أحدثت من مناهج"[1]، ومن الجوانب التي يجب على الباحث تجنبها هو نقد جانب ما والإتيان بمثله، أي أن أركون نقد مسكويه وهذا النقد كان في أطروحته أي قبل أن ينشر أي عمل، وبعد ذلك سقط فيه وهذا من الجوانب التي يجب تجنبها في البحوث العلمية.

2) نقد الجانب المتعلق بالمصطلحات الحديثة:

في كتابات أركون نجرد إفراطا في استخدام المصطلحات الحديثة المرتبطة بعلوم الإنسان والمجتمع، وكانت في الغالب "مصطلحات جوفاء جرّها معه في كل أبحاثه فزادت من صعوبة فهم كلامه وتعقيده من دون طائل"[2].

هذه المصطلحات جعلت من مترجم مؤلفات أركون يضطر للإكثار من الشرح والتعليق، وهذا ما زاد من حجم مؤلفات أركون، وجعلت قارئ تلك المؤلفات عرضة للتشويش والإرهاق الذهني، فتلك المصطلحات كان يمكن لأركون أن لا يستخدمها أو بالأحرى أن يستغني عنها فهي لا تساعد في الفهم والإثراء، بل زادت من التعقيد "وكأن أركون كان يستخدمها ليخفي بها هزال مادته العلمية و يشغل القارئ بفك ألغازها و طلاسمها من دون طائل في النهاية[3].

---

1 - الحسن العباقي: القرآن الكريم والقراءة الحداثية، مرجع سبق ذكره، ص 101.

2 - خالد كبير علال: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري مرجع سبق ذكره، ص 248-249.

3- نفس المرجع ، ص249.

فأركون أكثر من الإشارة إلى استخدام المناهج الغربية في البحث و التحليل وممارسة القراءة النقدية للتراث أو بالمعنى الآخر للقرآن و الأمور غير المفكر فيها كما سماها باللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه فهو يرى أن يتسلح الباحث بآليات منهجية محددة يستطيع القارئ من خلالها الوصول إلى خلاصات معينة فنجد أن أركون في اهتمامه بمثل هذه القراءة حريص على الطابع المنهجي أكثر من حرصه على الوقوف على النتائج و الخلاصات النهائية، أي أن كتابته تتضمن مشاريع في البحث بما تقدمه من مخططات أكثر مما تعطي من إجابات عن الأسئلة التي تطرحها[1]، أي أن أركون هدفه إبراز منهجية المستشرقين و المناهج الغربية أكثر من اهتمامه بالنتائج النهائية وهذا مخالف للمبادئ العلمية والتي يزعم انه يستعملها ويستخدمها في كتاباته ما يدل على انه يهتم بالطابع المنهجي فيقول: "سوف اكتفي بالتنصيص على بعض المبادئ الحادة والقاطعة بهدف إثارة الاعتراضات والتحفظات ومن ثم التفكير والمناقشة النقدية أكثر مما تهدف إلى نتائج و إجابات جاهزة[2] .

وإذا أردنا أن نبحث عن ملامح المنهج النقدي الذي يتحدث عنه في مؤلفاته من اجل دراسة الفكر الإسلامي وتراثه فإننا لا نلاحظه في صوره الثابتة، فهو وان كان في شكله العام منهجا حفريا وتفكيكيا إلا انه يوظف مجموعة من الأدوات ويستخدم ركاما من المناهج تبدو معها كتاباته وكأنها معرض متنقل لما أنتجه الفكر المعاصر وما ابتكره العقل الغربي[3]، فاركون لا يكف عن الإلحاح باستخدام الأدوات المنهجية في مجال العلوم الإنسانية بشتى فروعها "... هذه العلوم الإنسانية والإجتماعية التي جددت نظرنا إلى الدين وإلى جميع ما يتعلق بالقيم الدينية..."[4] ولكن نجده قد أخفق في

1- محمد بوراس: (محمد أركون ومشروعه النقدي) مجلة البيان، الكويت، العدد 179.
2- محمد أركون: نقد العقل الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 33.
3- محمد بوراس: (محمد أركون ومشروعه النقدي) مجلة البيان، مرجع سبق ذكره، ص 103.
4- سمير خيري: مجلة كل العرب، العدد 130، 20فبراير 1985، منشورات الشرقية فرنسا ، ص07.

تطبيقه لهذه المناهج و خصوصا في القرآن الكريم من اجل الوصول إلى ما خطط له سلفا .

ومن يتصفح مؤلفات أركون يجد أن لا شيء سلم من مطرقة النقد الأركـــوني ومنهجه الحفري الأركيولوجي المزعوم، فمن نقد العقل الإسلامي والتراث إلى القرآن الكريم الذي يرى فيه جزء من الموروث ليتنقل إلى السنة النبوية الشريفة وغيرها من علوم الشريعة الأخرى وكل هذا يتسم بمنطق الشك المطلق فلم يسلم شيء من مطرقة أركون، وبالتالي يحق لنا أن نقول إن مشروع أركون هو مشروع تغريبي استشـــراقي شكلا و مضمونا ولكن على الرغم من كل ذلك وعلى الرغم من المجهودات التي قام بها لاستكمال مشروعه و الترويج له فإنه لم يحقق ما كان يريد تحقيقه فلم يجد رواجا له لا في الغرب و لا في الشرق و هذا باعتراف أركون حيث رأى ان دراسته عــن الإسلام ضلت بدون صدى يذكر حتى الآن"[1].

فأركون انتكس لحاله وأخذ يشتكي لما حدث لإنتاجه الذي لم يجد رواجا كمـــا كان يعتقد، ولكن لم يدرك أو أنه أراد أن يوهم نفسه بعدم إدراك سبب عدول الغـــرب عن مشروعه وإنتاجه وذلك لأنه "لم يأته بجديد يذكر، وإنما أعاد بضاعته القديمة التي تطعن في الإسلام والمسلمين، التي كان أركون قد أخذها عن شيوخه المستشرقين"[2].

ونفس الشيء الذي قلناه عن الغرب سنقوله عن الشرق فعـــدم تقبـــل الشـــرق لمنتوج أركون الفكري الذي لم يكن سوى إعـــادة لمشـــروع المستشـــرقين المملـــوء بالأباطيل والافتراءات فرفضه المسلمون أيضا ورأوا فيه استنساخ لمشاريع إستشراقية قديمة قدم الإسلام نفسه، فالجديد الذي جاء به أركون هو لباس ظـــاهره نقـــد علمـــي بمناهج غربية وباطنه هرطقة مبنية على جملة من الشكوك غير المؤسسة أصلا.

1 - محمد أركون: الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، مرجع سبق ذكره، ص 242.
2- خالد كبير علال: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص254.

واليوم يواجه نفر من المثقفين المغتربين النص الديني الإسلامي بما واجه به فلاسفة التنوير الغربي- في القرنين السابع عشر والثامن عشر ميلاديين- النص الديني في اليهودية والنصرانية داعين إلى "تاريخية" معاني وأحكام القرآن الكريم باعتبارها معاني وأحكام تجاوزها الواقع الذي تطور وعفا عليها التاريخ"[1].

ومن زاوية أخرى ألا يمكن أن نمحور هذا المشروع ليلتقي مع الحداثة دون اللجوء إلى الاصطدام بالمدرسة التقليدية الحامية للتراث، والواسعة الانتشار داخل الأوطان العربية والإسلامية، فهل يمكن لمفكرين حداثيين أن يعملوا "على إعادة التفاعل بين الحداثة وبين الدين وذلك من خلال لجوئهم إلى المناهج الظواهرية ... والتأويلية واللسانية والسيميائية، لمحاولة فهم أفضل للعقائد الدينية وذلك انطلاقا من وجهة نظر المعتنقين لها"[2]، فإعادة التراث من وجهة نظر مغايرة له ستكون منطوية بشكل أو بآخر على إزدرائه ومحاولة هدمه، في مقابل أن ندرسه وفق وجهات نظر أصحابه وبأدوات ومناهج مطورة تكون شاملة للمضامين المختلفة بين الشعوب لا أن تشمل مضمونا واحدا يكون غربيا في الأساس.

1- محمد عمارة: النص الإسلامي بين التاريخية ...والإجتهاد .. والجمود، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط01، 2007، ص04.

2 - البخاري حمانه: تأملات في الدنيا والدين، دار القدس العربي، الجزائر، ط01، 2012، ص508.

خاتمـــــــــــــــــــــــة

لقد واجه العقل العربي الإسلامي عبر مسيرته الطويلة عقبات عديـــدة، بـــدءا بمشكل موائمة التشريع ليكون صالحا لكل زمان ومكان، وانتهاءً بمواجهة المآزق التي قد تهدد مقوماته وثوابته اللازمة لتأسيسه كعقل إسلامي يختلف فـــي منطلقاتـــه وفـــي مقاصده أيضا ، واليوم أصبحت ضرورة تجاوز العقبات التي تعيق تحديث هذا العقل وإعادة بعثه ليساير متطلبات العصر ومقتضياته من أولى أولويات المفكرين العـــرب والمسلمين.

ومهما تعددت المشاريع التي أرادت تشخيص الداء ووصف الدواء وسط هـــذه المآزق المتعددة التي أصبحت تحول بيننا وبين الحداثة ، فإن مشروع محمد أركـــون كان الأكثر جدارة بالبحث والتمحيص، حيث نحا صاحبه منحى جديدا وجريئـــا لفـــتح باب للنقاش هو مفيد في عمومياته وصحيح في خطوطه العريضـــة حتـــى وإن كـــان مؤلما وغير مريح في تفاصيله .

وإن القراءة الأركونية مهما قيل فيها مدحاً أو ذماً، قد تمكنت مـــن ان تســـتل الأقلام وتفتح الإضبارات وتقدح المواجهات، وتسجل التحفظات، وتثيـــر الحماســـات وتوقع في الاحراجات. وهذه الدينامية التي تحفل بها العقلانية الاركونية لا تتوافر الا في المشاريع الفكرية الأصيلة كالمشروع الاركوني. لذا اختلفت النعوت التـــي تطلـــق عليها. فهناك من يعتبرها عقلانية رافضة او تنتمي الى تيار الرفض المطلق أو النقـــد السلبي. وهناك من يعتبرها عقلانية كلامية كالجابري، والأمر لا ينحصر هنـــا، بـــل يتعداه إلى تحديد الموقف الأركوني. فهناك من يشدد على أن الفكر الأركـــوني فكـــر حداثي بامتياز، وهناك من لا يتوانى في نعت هذه الحداثة الأركونية بالإسلامية (أسلمة الحداثة) فهي حداثة إسلامية عصرية، او من يربطها بالأصولية.

والمتأمل في هذه الخرائطية التأويلية للعقلانية الأركونية لا يسعه الا ان يندهش لهذه المحمولات – المتعارضة مع بعضها – للعقلانية الأركونية، والتي تبين عن عواصة فهم هذه العقلانية وغناها وتعدد روافدها، الا ان ما ينبغي ان نشدد عليه هنا هو ان هذه العقلانية الأركونية لا يمكننا بحال من الأحوال تصنيفها لا في خانة العقلانيات الماضوية، ولا الاسلاموية ولا حتى الرافضة بالمعنى السلبي للكلمة، وإنما هي عقلانية تمتح من منهل الحداثة، ولا تني تنقد كل ما يعترض طريقها، فهي إِذاً كما قال البعض عقلانية نقدية، بل نذهب الى حد اعتبارها عقلانية استشكالية تجعل همها هو استشكال كل القضايا التي تعالجها وجعلها محط تساؤل مستمر.

إن إخضاع النص الديني لمنهج بحث إنساني هو موضوع شائك ومتشعب ويثير الكثير من الجدل خاصة في الأوساط الإسلامية، فالشجاعة في طرح مواضيع كهذه لا يخلوا من مجازفة خطيرة كما أنه قد يثير الكثير من الفتن لدى المجتمعات في الدول العربية والإسلامية، ولهذا فإن التعامل مع هكذا مواضيع يجب أن يتسم بالعلمية قدر الإمكان كما يجب أن يكون الطرح لبقا جدا وبعيدا كل البعد عن الشبهات من قبيل إعادة بعث بعض الأفكار الإستشراقية التي كانت إمتهانا وتهجما على التراث الإسلامي أكثر منها دراسات غرضها الحقيقة، وبحوث أركون في هذا المجال بما أثارته من نقد ورفض واسع لدى مفكري العالم العربي والإسلامي لم يكن غرضها علميا بحتا كما أرادها صاحبها وكما ارتجاها أتباعه، فهي كلام كثير حول فكرة واحدة موضوعها هو التراث الإسلامي بكل أشكاله خاصة نصوصه المؤسسة له، إلا أن طرحها كان متعددا متضاربا ربما لتخبط أركون بين المضي في تأصيل عميق يقلب هذه النصوص إلى نصوص ملفقة وغير منظمة وأسطورية في أخبارها طوباوية في تعاملها مع الواقع دوغمائية واستعلائية في تعاطيها مع العقل، هذا التأصيل الذي كان أركون يدرك هو قبل الآخرين أنه رفض مطلق أو كفر من منطلق شرعي إسلامي

بها، وفي المقابل إيجاد منهج دقيق له مصطلحاته وآلياته التي تتعامل مع اللغة العربية (لغة القرآن) مواكب للمناهج الغربية الحديثة متوافق معها على الأقل في المسلمات العلمية وفي الموضوعية والعقلانية المعتمدة فيها لكي يستعمله بشكل واسع على النص الديني خاصة تلك النصوص التي تؤسس للفكر الإسلامي، وبهذا فأركون ظل حاملا لمشروعه اليتيم الذي لم يجد له أبا من مناهج الغرب ولا سندا أو كافلا من الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، غير أنه وفي سياق جهوده التي بذلها في سبيل إبراز فكرته وتبريرها وترجمتها إلى مشروع له مكانته في الواقع العربي والإسلامي كان خطابه النقدي لاذعا ومحركا لجملة من الأسئلة الجوهرية التي ظلت لسنين طويلة حبيسة جهل مقدس من طرف المسلمين أنفسهم، هذه الأسئلة التي حتى وإن رفعها بعض المفكرين القلائل عبر التاريخ الإسلامي الطويل، إلا أن أصواتهم كانت مقموعة في حياتهم وحتى بعد مماتهم، والناظر إلى هذه الأسئلة بعين حداثية معاصرة لا يتهمها كما يفعل بعض المقدسين للتراث بل يراها ضرورية وهامة من أجل إعادة بعث العقل العربي والإسلامي من جديد، هذا العقل الذي له شروطه التي تضمن أن يكون إسلامي وعربي بهوية خاصة لا أن يكون استنساخا لعقل غربي مازال يعاني من أزمة حضارية ولدتها الحداثة.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم .

أ- المصادر:

1- محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط01، 1997.

2- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى 1986.

3- محمد أركون: الإسلام، أوربا ، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ، دار الساقي، بيروت، ط02، 2001.

4- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني- كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت ط2، 2000.

5- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،د/ط،1993.

6- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1987.

7- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

8- محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط01 ، 1991.

9- محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت لبنان، ط2، 1995.

10- محمد أركون: الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة: هاشم صالح، منشورات اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي بيروت ط1، 1990.

11- محمد اركون: القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، ط1، 2001.

12- محمد أركون: العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب، تر: هاشم صالح ، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط03، 1992.

13- محمد أركون: الإسلام، أصالة وممارسة، ترجمة: خليل أحمد، دمشق، ط1، 1986.

14- محمد أركون: معارك من اجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 2001.

15- محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ... أين هو الفكر الإسلامي؟ ، ترجمة: هاشم صالح ، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط02، 1995

16- محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة: هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط01، 2011.

ب- المراجع:

17- أبو القاسم الحسين بن مفضل الراغب الأصبهاني: المفردات في غريب القرآن، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية – المطبعة الفنية الحديثة،د/ط، د.ت .

18- أبو الفضل محمود الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت،د/ط، دت.

19- أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، 1982.

20- أبو المعالي عبد المالك الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت ط01، 1985.

21- أبو حامد محمد ابن محمد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الندوة الجديدة بيروت، ج 4، د/ط، د/ت.

22- أبو زيد عبد الرحمن: حقيقة الفكر الإسلامي، دار المسلم،الرياض،ط1، 1994.

23- أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج01، ط01، 1988،.

24- أحمد بوعود: الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، سلسلة شرفان 28، منشورات الزمن، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 2010.

25- أحمد عبد الغفار السيد: النص القرآني بين التفسير والتأويل، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط02 ،1982 .

26- البخاري حمانه: الإدراك الحسي عند الغزالي، دراسة نفسية مقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط، 1987.

27- البخاري حمانه: تأملات في الدنيا والدين، دار القدس العربي، الجزائر، ط01، 2012.

28- الحسن العباقي: القرآن الكريم، والقراءة الحداثية (دارسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، دار صفحات للدراسات والنشر، سوريا (د.ط)، 2009.

29- الخوئي، البيان في تفسير القرآن، المطبعة العلمية بالنجف الأشرف، ط1، 1957.

30- السيد محمد الشَّاهد: رحلة الفكر الإسلامي من التأثُّر إلى التَّأزُّم، دار المنتخب للدرسات والنشر والتوزيع ،بيروت، لبنان، ط01، 1994.

31- بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، ج02، مكتبة دار التراث القاهرة، مصر،د/ط، د/ت.

32- بناني محمد الصغير: مفهوم النص عند المنظرين القدماء، محكمة لبنان، 1978.

33- بن عبد الله مفلاح: الخطاب القرآني وقضايا التأويل ،دار الخلدونية للنشر والتوزيع ،الجزائر، ب ط ، 2011.

34- جمال سلطان: الغارة على التراث الإسلامي، مكتبة السنة، القاهرة ، مصر، ط01، 1990.

35- جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردة - تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، لبنان، دط، 2000.

36- حلمي صابر: مناهج البحث العلمي وضوابطه في الإسلام، الجامعة الأمريكية المفتوحة، دط ،2000.

37- خالد كبير علال: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، دراسة نقدية تحليلية هادفة، دار المحتسب، ط1، 2008.

38- زواوي بغورة: ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2001.

39- شافية صديق: إشكالية النهوض في الفكر الإسلامي المعاصر، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط01 ، 2006.

40- صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت ، لبنان ، ط07 ، د.ت.

41- طه جابر العلواني: الأزمة الفكرية المعاصرة ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ،هيرندن، و.م.أ ،ط1، 1989.

42- طه عبد الرحمن: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط01،2006.

43- عبد الرحمن بن علي بن الجوزي: زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3. ج5، 1983.

44- عبد المجيد النجَّار: دور حرّيَّة الرَّأي في الوحدة الفكريَّة بين المسلمين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هريندن، فرجينيا، و.م.أ، ط01، 1992.

45- علي حرب: الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت ، لبنان، دط، 1995.

46- علي حرب: الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي، العربي، ط1، 1998.

47- علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء ط2، 1995.

48- عمر الزاوي: النقل ونقد العقل، تأملات في الخطاب الفكري عند أركون والجابري، رياض العلوم، الجزائر، ط01،2006.

49- عمر مهيبل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1،2005.

50- عمر مهيبل: من النسق إلى الذات – قراءات في الفكر الغربي المعاصر، الدار العربية للعلوم – ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان ط1، 2007.

51- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم. ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

52- كمال عبد اللطيف: العرب والحداثة السياسية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط01، 1997.

53- كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة دار الطليعة، بيروت، لبنان،ط01، 1994.

54- مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري: الصحيح، ج1، حققه فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيرون، (د.ط)، (دت).

55- محسن عبد الحميد: تجديد الفكر الإسلامي،دار ابن الجوزي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط01، 2003.

56- محمد أحمد خلف الله: الفن القصصي في القرآن الكريم، مؤسسة الانتشار العربي، القاهرة، مصر، ط01، 1999.

57- محمد الأخضر الصبيحي: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقاته، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

58- محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي: الصحيح، ج1، حققه ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط3، 1987.

59- محمد الزفزاف: التعريف بالقرآن والحديث، مكتبة الفلاح، الكويت، ط4، 1984.

60- محمد عمارة: النص الإسلامي بين التاريخية ...والإجتهاد .. والجمود، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط01، 2007.

61- محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري (إستراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، بيروت، ط3، 1992.

62- محمد الطاهر ابن عاشور: التحرير والتنوير من التفسير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ج15، دط، 1997.

63- محمد حسين عبدالله: دراسات في الفكْر الإسلامي، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د/ط ، د/ت.

64- محمد عابد الجابري: نحن والتراث, قراءات في تراثنا الفلسفي، دارالطليعة، بيروت، لبنان، ط 01، 1980.

65- محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، مركز الدراسات العربية، بيروت، لبنان، ط01، 2001.

66- محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، ، دار الكتاب العربي، بيروت ، لبنان، ط01، 1995.

67- محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي: الفلسفة الحديثة (نصوص مختارة)، إفريقيا الشرق،الرباط، المغرب ، د/ط، 2001.

68- محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر الغربي المعاصر) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002.

69- محمد عبد اللطيف: صالح الفرفور، خصائص الفكْر الإسلامي، دار الإمام الأوزاعي، دمشق ، سوريا، ط01، 2001.

70- مصطفى حلمي: الفكْر الإسلامي في مواجهة الغزْو الثقافي، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع،الإسكندرية، مصر، ط:01 ، 1998.

71- مطاع صفدي: إستراتيجية التسمية، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، د/ت.

72- نايلة أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.

73- نصر حامد أبو زيد: الخطاب الديني المعاصر، آلياته ومنطلقاته الإسلام والسياسة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، د/ط، 1995.

74- نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2005.

75- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص : دراسة في علوم القرآن ، ، المركز الثقافي العربي ، بيروت . لبنان، ط4،1998 م.

76- نور الدين مفلاح: في مفهوم النص، قراءة النص بين النظرية والتطبيق، الملتقى القومي المنظم بصفاقس (أفريل 1988)، تونس منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، 1990.

77- يوسف القرضاوي: كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط04، 2005.

ج- المراجع المترجمة:

78- أندريه نوادري، ميشال أنطوان...[وأخ] : مداخل الفلسفة المعاصرة ترجمة أحمد خليل دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، فبراير 1998.

79- إيكو أمبيرتو: التأويلية بين السيميائيات والتفكيكية، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 2000.

80- بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط02، 2006.

81- جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، حوار وترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1988.

82- رون هاليبر: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة: جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط01، 2001م.

83- فردنان دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، تر يوسف غازي، مجيد النصر، منشورات دار نعمان للثقافة جونية، بيروت، الفصل الأول 1948.

84- هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل الأصول والمبادئ الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الإختلاف، ط02، 2006.

85- يورغن هابرماس: القول الفلسفي الحداثة، تر. فاطمة ألجيوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق ، 1995.

د- المراجع باللغة الأجنبية :

86- Schleiermacher friedrich: Herméneutique, Genève, labor, Fides, 1987.

87- Erneste csserer: La philosophie des formes symbolique, ed :Minuit, Paris, 1972.

88- Le monde arabe dans le recherche scientfique, paris, no,5 outoume-hier 1995.

ه- المعاجم والقواميس:

89- أبو الحسين ابن فارس: مقاييس اللغة، تحقيق الشيخ عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1981.

90- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، مج2، ط2، 2001.

91- إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، ط01، 1983.

92- ابن منظور: لسان العرب إعداد وتصنيف يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت (د.ت) مجلد 3، د/ط، د/ت.

93- الجرجاني الشريف: التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ط01، 1978.

94- الزمخشري أبو القاسم محمود ابن عمر: أساس البلاغة، تحقيق: عبد الرحيم محمود، بيروت، دار المعارف، بيروت، لبنان، دط، 1982.

95- الفيروز أبادي: مجد الدين محمد القاموس المحيط، بيروت، دار الجيل، المجلد الثاني، د/ط، د/ت.

96- جميل صليبا: المعجم الفلسفي دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج2، ط01 ، 1982.

97- عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط3، 2000 .

98- مصطفى حسيبة:المعجم الفلسفي، دار أسامة للشر والتوزيع، عمان، ط1، 2009.

99- محمد العلى بن علي التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، دار صادر، بيروت، ج 3، د/ط، د/ت.

100- نخبة من الباحثين السوفيات: الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1987.

101- Dictionnaire encyclopédique illustré, larousse, 1991.

و- المجلات والدوريات:

102- أحمد حسن فرحات: مصطلح الفكر الإسلامي، ضمن ندوة "الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية" ج 2/معهد الدراسات المصطلحية-بكلية الآداب ظهر المهراز-بفاس- ،ط1، 1996.

103- محمد أركون: المفكر والباحث والإنسان (حلقة نقاشية نظمها مركز الدراسات الوحدة العربية)، رضوان السيد...[واخ]، تحرير عبد الإله بلقزيز، بيروت، ط1، 2011.

104- العرب والفكر العالمي من نص العقلانية النقدية المعاصرة، الشعر الأثر، العدد 17 و18، شتاء وربيع 1992.

105- محمد أركون: الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا ، منشورات وزارة الشؤون الدينية، الجزائرـ (الأصالة)، العدد 44، 1977.

106- محمد أركون التأمل الإيبستيمولولجي غائب عند العرب، حوار الفكر العربي المعاصر (العدد 20، 21، 22)، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1282.

107- محمد أركون أكثر المفكرين جرأة في تجديد الفكر العربي، ياسين عدنان، دبي الثقافية، العدد 67، ديسمبر 2010.

108- مفهوم الفكر الاسلامي، مقاربة تأصيلية-ملحق الفكر الاسلامي لجريدة العلم 10-01-1997، السنة 6.

109- الوحي، الحقيقة، التاريخ، نحو قراءة جديدة للقرآن، مجلة الثقافة الجديدة، المغرب، العدد 26،27، السنة السادسة، 1983.

110- سليمان عشراتي: تجليات الحداثة، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة وهران، ديوان المطبوعات الجامعية ، العدد02، يونيو 1993.

111- سمير خيري: مجلة كل العرب، العدد 130، منشورات الشرقية فرنسا، 20 فبراير 1985.

112- صبري محمد خليل: محمد أركون، قراءة نقدية لأفكاره، مجلة الواقع ، العدد28، 2006.

113- عبد العزيز أنميرات: مفهوم الفكر الإسلامي: مساهمة نقدية-ع 23/68 مارس 1993.

114- محمد أركون: جريدة أنوال المغربية، ترجمة، خالد بن علالي، وإبراهيم أزروان، العدد 864، 1992/09/12 .

115- محمد أركون ومشروعه النقدي ، محمد بوراس، مجلة البيان الكويت، العدد، 179، جوان 2002.

116- محمد أركون: الإسلام والحداثة(التبيين، العدد (302)، الجمعية الثقافية الجاحظية، الجزائر، 1990.

117- نهلة الأحمد: ما هو النص؟ المعرفة، مجلة ثقافية شهرية تصدرها وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية العدد 451.

118- محمد عبد الجابري: التراث ومشكلة المنهج (أعمال ندوة، المنهجبة في الأدب والعلوم الإنسانية) (جمعية البحث في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1986.

ز - الرسائل:

119- منهج محمد أركون في قراءة الدين والتراث الإسلامي، دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجيستير في العقيدة، عبدالله بن محمد المالكي، إشراف عبد الله بن محمد القرني، جامعة أم القرى، السعودية، عام 2009.

120- تأويل القرآن عند المعتزلة من خلال تفسير الكشاف، رسالة ماجستير في الأدب العربي ، إعداد خالد سوماني، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، 2011.

الفهرس

ملخص الرسالة

تتناول هذه الرسالة بالتحليل والنقد موضوع النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر، وكنموذج المفكر محمد أركون صاحب مشروع الإسلاميات التطبيقية، الذي حاول من خلال مشروعه إعادة قراءة النص الديني بإخضاعه للمناهج الغربية وخاصة تلك التي توصلت إليها العلوم الإنسانية الحديثة، وتحتوي الرسالة على مقدمة تاريخية ومنهجية وثلاثة فصول وخاتمة، تناولنا في الفصل الأول منها ضبط المفاهيم المتعلقة بالبحث مع التعرض إلى أصول المشروع الأركوني ومنطلقاته، وفي الفصل الثاني تناولنا الجانب التطبيقي للمشروع وعلاقته بالمناهج الغربية من حيث التوظيف والتأويل، أما الفصل الثالث فقد ضمنَّاه تقييما عاما لمشروع الإسلاميات التطبيقية وهذا من حيث الجوانب الإيجابية له، متبوعا بنقد منهجي وموضوعي ومعرفي لهذا المشروع.

الكلمات المفتاحية :

- النص ، الدين ، القرآن، التأويل ، التراث ، المناهج الغربية

الفكر العربي المعاصر، الإسلاميات التطبيقية ، المنهج ، محمد أركون.

ملخص الرسالة

تتناول هذه الرسالة بالتحليل والنقد موضوع النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر، وكنموذج المفكر محمد أركون صاحب مشروع الإسلاميات التطبيقية، الذي حاول من خلال مشروعه إعادة قراءة النص الديني بإخضاعه للمناهج الغربية وخاصة تلك التي توصلت إليها العلوم الإنسانية الحديثة، وتحتوي الرسالة على مقدمة تاريخية ومنهجية وثلاثة فصول وخاتمة، تناولنا في الفصل الأول منها ضبط المفاهيم المتعلقة بالبحث مع التعرض إلى أصول المشروع الأركوني ومنطلقاته، وفي الفصل الثاني تناولنا الجانب التطبيقي للمشروع وعلاقته بالمناهج الغربية من حيث التوظيف والتأويل، أما الفصل الثالث فقد ضمنّاه تقييما عاما لمشروع الإسلاميات التطبيقية وهذا من حيث الجوانب الإيجابية له، متبوعا بنقد منهجي وموضوعي ومعرفي لهذا المشروع.

الكلمات المفتاحية :

النص؛ الدين؛ القرآن؛ التأويل؛ التراث؛ المناهج الغربية؛ الفكر العربي المعاصر؛ الإسلاميات التطبيقية؛ المنهج؛ محمد أركون.